

ليزا وادين

السيطرة الغامضة

السياسة • الخطاب • والرموز في سورية المعاصرة



مع مقدمة خاصة للمؤلفة للطبعة العربية

ترجمة نجيب الغضبان



السيطرة الغامضة

السياسة، الخطاب، والرموز
في سورية المعاصرة

الدكتورة ليزا وادين

السيطرة الغامضة

السياسة، الخطاب، والرموز
في سورية المعاصرة

(مع مقدمة خاصة للمؤلفة للطبعة العربية)

ترجمة:
الدكتور نجيب الغضبان



Ambiguities of Domination

Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria

Lisa Wedeen

First Published in July 2010
Arabic Edition

BEIRUT - LEBANON
elrayyes@sodetel.net.lb - www.elrayyes-books.com
www.elrayyesbooks.com
ISBN 9953 - 21 - 460 - 3

بالتعاون مع:
المركز السوري للدراسات السياسية والاستراتيجية
Harvard Kennedy School - Carr Center for Human Rights Policy - 79 Jhon F. Kennedy Street. Cambridge, Massachusetts 02138 - U.S.A.
Tel: 617-496 0351 - Mobile: 571-205-3590

الطبعة الأولى: تموز (يوليو) ٢٠١٠

لشراء النسخة الإلكترونية:
www.arabicebook.com

تصميم الغلاف: هوساك كومبيوتر برس

المحتويات

المركز السوري للدراسات السياسية والاستراتيجية ـ واشنطن

مركز مستقل غير حكومي، غير حزبي، تأسس في عام ٢٠٠٨، ويهدف بشكل رئيسي إلى تشجيع وتعميق الدراسات والبحوث السياسية والاقتصادية والاجتماعية والاستراتيجية المتعلقة بسورية بشكل خاص ومنطقة الشرق الأوسط بشكل عام. للمزيد www.scpss.org

الهيئة الاستشارية:

- البرفسور ستيفن هايدمان: أستاذ العلوم السياسية في جامعة جورجتاون، ونائب رئيس معهد الولايات المتحدة للسلام في واشنطن.

- البرفسور ريموند هينبوش: أستاذ في جامعة سانت أندروز في اسكتلندا، ورئيس مركز الدراسات السورية في اسكتلندا.

- السيد فريدريك هوف: رئيس مجلس إدارة شركة AALC، وهي شركة استشارات خاصة، وعضو الهيئة الاستشارية في مجلس سياسة الشرق الأوسط في واشنطن.

- البرفسور جوشوا لانديز: أستاذ دراسات الشرق الأوسط في جامعة أوكلاهوما، والمدير المشارك لمركز تاريخ الشرق الأوسط، ورئيس تحرير موقع (Syriacomment.com) وهو عبارة عن نشرة يومية تعنى بالسياسة السورية.

- البرفسور ديفيد ليش: أستاذ الشرق الأوسط في جامعة ترينتي في ولاية تكساس ـ الولايات المتحدة، ومؤلف السيرة الذاتية للرئيس بشار الأسد.

- البرفسور باتريك سيل: كاتب وخبير متخصص في قضايا الشرق الأوسط، مؤلف السيرة الذاتية للرئيس حافظ الأسد. مقيم حالياً في باريس.

- البرفسور كارستين ويلاند: أستاذ علوم سياسية، وصحافي، عمل مديراً لمؤسسة كونراد أيدناور ـ ألمانيا.

- السيد عمار عبد الحميد: مدير مؤسسة ثروة في واشنطن.

- البرفسور نجيب الغضبان: أستاذ العلوم السياسية ودراسات الشرق الأوسط في جامعة آركنسا ـ الولايات المتحدة.

- البرفسور مازن هاشم: أستاذ العلوم الاجتماعية ـ جامعة جنوب كاليفورنيا ـ الولايات المتحدة.

- البرفسور لؤي صافي: أستاذ العلوم السياسية، ورئيس مجلس إدارة الكونغرس السوري ـ الأميركي في شيكاغو ـ الولايات المتحدة.

المدير التنفيذي:	الرئيس:
د. رضوان زيادة	د. أسامة قاضي

مقدمة المترجم

يسرني أن أساهم في نشر هذا الكتاب ووضعه بين يدي القارئ العربي، والقارئ السوري تحديداً. فالكتاب مساهمة قيمة، استندت إلى سنوات من البحث الأرشيفي والميداني، لتحليل كيفية توظيف النظام السوري، في ظل الرئيس الراحل حافظ الأسد، للخطاب البلاغي والعروض والرموز كآليات للسيطرة والتحكم بالمجتمع. وتبحث الكاتبة ببراعة في ظاهرة تمجيد الحاكم (الأسد)، والتي وصلت حد تقديسه، من خلال العروض والخطاب البلاغي والشعارات الرسمية. لكن لم تفت الكاتبة «المقاومة» التي كان يبديها الشعب السوري، خاصة تجاه الطروحات الزائفة المفروضة عليه. وبالطبع، فإن الأدباء والمفكرين والكتّاب والفنانين، رغم الضغوط البالغة

عليهم للمشاركة في جوقة تقديس الأسد، كانوا كما هي الحال في كل التجارب المماثلة، في طليعة المناوئين والمشاكسين والمتجاوزين والمعارضين لهذا الاعتداء الصارخ على ذكائهم، وقبل ذلك على إنسانيتهم. ومن هنا، فقد رصدت الدكتورة وادين، أمثلة لما أطلقت عليه «تجاوزات» أو «انتهاكات» للخطاب الرسمي. هذه التجاوزات لم تنمُ وتترعرع في حضن النظام السلطوي فحسب، بل استخدمت الأساليب نفسها، مثل التلاعب بالخطاب والبلاغة والأعمال الفنية، والكوميديا، ورسوم الكاريكاتير، كآليات لهذه «المقاومة» السلمية والعبقرية في آن واحد. ومن هنا فقد توصلت الباحثة إلى النتيجة التي يختصرها عنوان الكتاب، «السلطة الغامضة»، بمعنى أن النظام، رغم نجاحه النسبي في حمل المواطنين على الإذعان لأوامره في المشاركة بالمظاهرات والاستعراضات وإنتاج الشعارات الفارغة واستهلاكها، فالحقيقة أن أغلبية السوريين كانوا يتظاهرون، «كما لو» أنهم مصِدقون لخطاب النظام، حول عظمة القائد الفرد الملهم. فأغلب السوريين كانوا يشاركون في هذه الطقوس دفعاً للضرر، وحرصاً على السلامة. كما كان المثقفون والفنانون في «مناوشات» مستمرة مع «الرقيب» للطعن في خطاب النظام، وتذكرة عامة الناس بزيف مقولاته، بينما جاهرت قلة منهم ـ ومن المواطنين العاديين ـ بكفرها بظاهرة تقديس الأسد، وغالباً ما دفعت ثمن كفرها وزندقتها، كما تظهر قصة الضابط ميم.

وقد أعد الكتاب أصلاً كأطروحة للحصول على شهادة الدكتوراة في العلوم السياسية، تم تعديله، بعد أن قدمت مؤلفته أجزاء منه في مؤتمرات علمية عديدة، ونشرت جزءاً آخر، قبل أن تقوم دار جامعة شيكاغو المرموقة بطبعه بصيغته

الحالية. وقد صدر الكتاب عام ١٩٩٩، وكنت قد اطلعت عليه بعد أشهر من صدوره، ومن لحظة إتمامي لقراءته، تبادرت لي فكرة ترجمته للغة العربية، حتى يتسنى للقارئ العربي متابعة أمثال هذه الدراسات الأكاديمية الرصينة حول واحدة من أهم الظواهر السياسية في عالمنا العربي المعاصر، وهي ظاهرة تقديس الفرد الحاكم. ومع أن الدول العربية متباينة في درجة استثمارها في هذه الظاهرة، فإن عملية تعظيم الحكام وصبغ صفات «استثنائية» عليهم أمر ملازم للمنطقة العربية التي بقيت عصية على «التحولات» الديموقراطية التي شهدتها أغلب دول العالم الشيوعي السابق، وكثير من الدول النامية منذ أواخر الثمانينيات. وعلى الرغم من تركيز الكتاب على الحالة السورية، فإن أغلب المثقفين، كما القارئ العربي العادي، سيجدون فيه مادة قد تفسر لهم بعض جوانب الحكم السلطوي في بلدانهم. لقد قررتُ الكتاب مرتين كأحد المتطلبات في المادة التي أدرّسها لطلبة الدراسات العليا، في جامعة آركنسا، عن القيادات السياسية في الشرق الأوسط. وكلما عدت لقراءته، كنت أجد نفسي مقتنعاً أكثر بضرورة ترجمته، إلى أن سنحت الفرصة، من خلال المركز السوري للدراسات السياسية والاستراتيجية، والجهد الذي بذله الصديق الدكتور رضوان زيادة في إخراج هذا الكتاب، فله جزيل الشكر.

ومع أن الكتاب يركز على فترة حافظ الأسد، إلا أنه ينطبق، إلى حد كبير، على نظام ابنه بشار الأسد. فقد كانت هناك تساؤلات عن احتمالات التغيير و«الإصلاح»، في عهد الولد، بشار الأسد، خاصة ما تعلق باستمرار ظاهرة تقديس الحاكم. كانت هناك بدايات مشجعة على انتهاج خط مختلف، في

الأشهر الأولى لحكم بشار، وهي الفترة التي أفرزت ظاهرة «ربيع دمشق»، التي ما لبثت أن تحولت إلى شتاء قارس، باعتقال رموز تلك المرحلة، والعودة إلى أساليب الحكم البائدة، سواء على صعيد استغلال التحديات الخارجية للتهرب من استحقاقات الإصلاح الداخلي، أو حتى رفض تبنّي أي شكل من أشكال «الليبرالية» السياسية أو حتى الاقتصادية. وبالنسبة لظاهرة تعظيم الحاكم، فبعد أن خبت لأشهر بعد وفاة الأسد الأب، كانت هناك بعض التوجيهات بعدم المبالغة بتعليق صور الابن، وعدم استخدام عبارات مثل «قائدنا للأبد»، على الرغم من ذلك، وبفعل جزئي للتحديات الخارجية، ومنها الحرب الأميركية الكارثية على العراق، فقد عاد منظرو النظام ومتزلفوه إلى العمل بطاقة مضاعفة، لإنتاج شعارات وخطاب وأعمال «فنية» لتعظيم الابن الذي يفتقر لكثير من مزايا وحنكة والده، الأمر الذي جعل المهمة أصعب، كما جعل الخطاب عصياً أكثر على التصديق، في عصر فقد فيه النظام سيطرته على وسائل الإعلام، بفعل انتشار الفضائيات، والإنترنت، والهواتف النقالة. وبالمقابل، استمر الكتاب والمثقفون والفنانون في ابتكار أساليب جديدة من «المقاومة» لاستمرار ظاهرة تقديس الحاكم، وفضح الفجوة بين الشعارات والممارسات الحقيقية. ولعل مثالاً واحداً من الأعمال الفنية التي تسير على خطى الأعمال التي ناقشتها وادين ـ أعمال دريد لحام وياسر العظمة ـ هو المسلسل السوري الكوميدي «بقعة ضوء»، الذي حاول دفع الخطوط الحمراء، الأمر الذي أدى إلى منعه، وسُمح له ثانية ليتم وقفه عندما تعرض في إحدى حلقاته الجريئة الأخيرة إلى احتكار أحد أقارب الرئيس لأغلب الأنشطة الاقتصادية في سورية. من هنا، فإن كثيراً من النظرات الثاقبة والتحليلات

الصائبة في هذا الكتاب، لا تزال تنطبق على الطبعة الثانية لحكم آل الأسد.

هناك بعض الملاحظات المتعلقة بعملية الترجمة والتي أرى من الضرورة ذكرها. الملاحظة الأولى، لم تكن عملية ترجمة هذا الكتاب يسيرة، وذلك لطبيعته الأكاديمية، التي لا تستمد مساهماتها من السياسة المقارنة والنظرية السياسية فحسب ـ وهي مجال تخصص المترجم ـ بل ولإنها تستند إلى المناهج الاجتماعية الأخرى، ومنها الأنثروبولوجيا التحليلية، وعلم النفس الاجتماعي، ونظريات ما بعد الحداثة، إضافة إلى النقد الأدبي. وعلى الرغم من ذلك، فإني حاولت أن أكون أميناً إلى أقصى درجة، وذلك بالتزامي بالترجمة الحرفية ما أمكن، وحتى الالتزام بتركيبة الجملة، ما خلا تحويل بعض الجمل الإسمية إلى جمل فعلية. كما أني قمت بترجمة هوامش الفصول بشكل كامل، بما في ذلك عناوين الكتب والمقالات المستخدمة. إضافة إلى ذلك، حاولت أن أبقي إضافاتي بالحد الأدنى، إلا ما تطلبته بعض التوضيحات، حيث قمت بإضافتها بين قوسين. وأبقيت الكلمات بـ«الأحرف المائلة» كما هي تأكيداً على التشديد عليها، كما هو متعارف عليه في الكتابات الإنكليزية. الملاحظة الثانية، لقد أبقيت على ترجمة الحوارات في الأعمال الكوميدية باللهجة السورية العامية، خاصة عندما توفرت لي مواد بعض الحوارات، من تسجيلات الفيديو أو الإنترنت. ما خلا ذلك، فقد استخدمت اللغة العربية الفصحى، حتى في ترجمة النكات. الملاحظة الثالثة، تتعلق بترجمة بعض المصطلحات، وخاصة تلك التي يتكرر استخدامها، لكنها قد تحمل معاني عديدة، فلم يكن هناك غنى عن الاجتهاد في استخدام المقابل العربي

الذي شعرت أنه الأقرب إلى نقل المعنى المتضمن بالمصطلح الإنكليزي. وفي بعض الأحيان، قمت باستخدام تعابير مترادفة لبعض المصطلحات، شعوراً بأنها بمجملها تنقل المعنى المراد، حسب السياق.

وفيما يلي أمثلة عن بعض المصطلحات التي تكرر استخدامها في الكتاب: لقد ترجمت مصطلح «cult of Asad»، بظاهرة تقديس الأسد، أو ظاهرة تعظيم الأسد، على الرغم من الترجمة الشائعة التي تترجم هذا المصطلح بـ «عبادة الفرد». لقد وجدت أن التعبير الأقرب هو تعظيم وتقديس الحاكم، بدلاً من عبادته، وما دام أن الكاتبة تحلل هذه الظاهرة، فقد قمت بإضافة كلمة ظاهرة ـ في الأغلب الأعم ـ للتدليل على هذا المصطلح. أما مصطلح «rhetoric»، الوارد في العنوان الفرعي للكتاب، فالترجمة الحرفية له هي (البلاغة)، لكن الكلمة وحدها قد يفهم منها البلاغة الأدبية، بأشكالها المختلفة، ولذا فقد ترجمتها بـ (البلاغة الإنشائية)، في أغلب الحالات، وأحياناً (الخطاب البلاغي)، وقد رأيت من الأفضل اقتصار كلمة (الخطاب) للعنوان الفرعي للكتاب. المصطلح الثالث، وهو «spectacles»، ترجمته (العروض)، وأحياناً (الاستعراضات). المصطلح الرابع هو، «compliance»، وبالطبع فهناك عدة مفردات مترادفة لهذا المصطلح، منها (المطاوعة) و(الامتثال) و(الإذعان)، ومع أنها جميعاً صحيحة، فقد استخدمت الأولى أكثر، وذلك لمقارنتها أحياناً بمظهر آخر من مظاهر الانصياع لأوامر السلطة السياسية، وهو «obedience»، الذي يمكن ترجمته بـ(الطاعة). مصطلح آخر مستخدم على نطاق واسع، هو «appropriate meanings»، ويأتي هذا في سياق محاولة

النظام الاستئثار بالعالم الرمزي، فكان اجتهادي هنا في استخدام (الاستحواذ على المعاني). وأخيراً، للتعبير عن مصطلح «transgression»، الذي جاء في معرض رد فعل المجتمع على فرض خطاب ورموز النظام، استخدمت على الأغلب لفظة: (التجاوزات)، وأحياناً (الانتهاكات). وكما يعلم كل من خاض تجربة الترجمة، فالعملية فيها قدر كبير من الاجتهاد، وبهذه الروح، آمل أن ينظر إلى العملية بحيث يستحق «المجتهد» تقديراً مضاعفاً إن أحسن، وجهداً مفرداً، إذا لم يوفق في نقل فكرة أو جملة أو كلمة، طالما أنه وصل إلى اجتهاده نتيجة بحث منتظم واستشارة جادة.

وأخيراً، فإني مدين لعدد كبير من الزملاء والأصدقاء الذين شاركتهم في عملية الترجمة، سواء بإرادتهم أو بتطفلي عليهم، وقد لا أستطيع ذكرهم جميعاً. أبدأ أولاً، بشكر الزميلة الدكتورة ليزا وادين، مؤلفة الكتاب، لمساعدتها، وتشجيعها على إخراج النسخة العربية. كما أشكر الصديق العزيز الدكتور رضوان زيادة لكل ما قدمه في إخراج هذا الكتاب، في كل مراحل إعداده من ألفها إلى يائها. وأشكر أيضاً الدكتور أسامة القاضي، الذي قام بجهود الحصول على حقوق النشر والطباعة من الناشر الأميركي. وشكراً إلى الصديقة نادين سنو، وهي صاحبة تجربة في ترجمة عمل أدبي إلى اللغة الإنكليزية، فطالما أشركتها في النقاش حول ترجمة المصطلحات. كما لا يسعني إلا أن أشكر الدكتورة مهجة قحف، أستاذة الأدب المقارن في جامعة آركنسا، على توضيحها كثيراً من المصطلحات المستعارة من النقد الأدبي ونظريات ما بعد ـ الحداثة، ولشرحها المعاني المتنوعة والمحتملة

لبعض المصطلحات الإنكليزية، وشكر إلى ابنتينا، وئام وبانة، اللتين ساعدتا في بعض جوانب البحث، خاصة في المصطلحات والعناوين الفرنسية، إضافة إلى المساعدة التقنية المتعلقة بالكمبيوتر وبرامجه. وأود أن أذكر ابني، كنان، الذي كانت طلباته تأخذني بعيداً عن جهاز الكمبيوتر، لكنه كان يبدي درجة كبيرة من التفهم والصبر.

وأخيراً، أهدي جهدي في هذا العمل إلى الكتاب والمثقفين والفنانين والنشطاء السوريين الذي قادوا عمليات «التمرد» على ظاهرة تقديس الحاكم، وكان لكثير منهم دور أساسي في صياغة بعض «الأدبيات» المطالبة بالإصلاحات السياسية في عهد الأسد الابن، ومنها وثيقة الـ (٩٩)، وبيان الألف، وأخيراً «إعلان دمشق» للتغيير الديموقراطي. كما أهدي هذا الكتاب إلى المواطن السوري الطموح إلى العيش في ظل نظام سياسي «ديموقراطي»، يطلق إمكاناته وإبداعاته، ويحترم إنسانيته وعقله وكرامته.

نجيب الغضبان

فايتفل، آركنسا

يناير ٢٠٠٩

مقدمة الطبعة العربية

أثناء كتابة «السيطرة الغامضة»، كان أحد تطلعاتي أن أقنع الباحثين بالتخلي عن مصطلح «الشرعية» كأحد مفاهيم العلوم الاجتماعية. لكن المفهوم لم يختف، ويبدو أنه، مؤخراً، أصبح أكثر شعبية من ذي قبل. بالنسبة لكثيرين، يستمر مصطلح الشرعية كمفهوم مفترض، وكطريقة للبحث عن بديل من الإشكاليات السياسية المعقدة، وذلك باللجوء إلى التجرد المناسب الذي له جذور عميقة في تقاليد العلوم الاجتماعية. ولكن وبالرغم من إغراءاته الأكاديمية واستخدامه الواسع، يفتقر المصطلح للوضوح كما أنه غالباً ما يخفي ديناميكيات السلطة، والطاعة، والموافقة، والإذعان، وهي العمليات التي تحتاج إلى توضيح. إن نشر كتاب «السيطرة الغامضة» بالعربية، قدم لي الفرصة للتركيز مجدداً على الأحجية المفاهيمية التي يستحضرها المصطلح. وأنا أفعل ذلك بشكل

أساسي، لا لأجدد حجتي في التخلي عن المصطلح، وإنما للتأكيد على أن التوتر الموجود في العالم الفعلي يعكس التوتر المتواصل في التفكير المعاصر حول السياسة.

إن مصاعب «الشرعية» كمفهوم تبدأ من حقيقة أن المصطلح يشتمل على ثلاثة معان على الأقل: فقد يشير إلى الحق الأخلاقي للحكم؛ أو يكون مرادفاً لشعبية الحكم؛ أو يمكن أن يعني، استناداً إلى ماكس فيبر، قناعة في الأحقية العامة لنظام، أو ممارسة، أو قائد (في الحكم). إن التعريف الأخير، المستخدم على نطاق واسع، يطرح إشكالياته الخاصة. قناعة من؟ وكيف يتوصل الباحث بدقة إلى القناعة المفترضة؟ وكيف، باختصار، يمكننا أن نعلم بأن «الشرعية» هي التي تنتج ما ينسب إليها؟ هذه المصاعب المفاهيمية مرتبطة بافتراضات متجذرة في نظرياتنا حول الشرعنة. افتراضات حول طبيعة الديمقراطية والحكم السلطوي والاختلاف بينهما، حول أي قناعات متضمنة، وحول ما يمكن اعتباره كمعرفة حول عالم السياسة. لقد مكنني إجراء البحث في سورية، وحديثاً في اليمن، من التوصل إلى إدراك أن الأنظمة يمكن أن تستمر من دون شرعية (بكل معاني الكلمة) وغالباً فهي لا تحاول الحصول عليها. تعزز الممارسات (مثل نشر الأيديولوجية من خلال الاستعراضات العامة، ونشر الصور المترافقة مع ظاهرة تعظيم الشخصية، وحديثاً الانتخابات)، تعزز هذه الممارسات وضع الأنظمة من دون أن تعطيها شرعية.

بين دارسي النظرية السياسية، تستند فكرة التخلي عن الشرعية إلى الادعاءات الإشكالية بإعلاء الحيادية التي تشجع الاستخدامات العلمية الاجتماعية للمصطلح. تعاريف المعاجم لمصطلح الشرعية

«تدور كلها حول عنصر القانون أو الحق، والباقي حول القوة أو الادعاء المستند إلى أسس خارجية ومستقلة عن التأكيد المجرد لرأي الشخص المدعي»، وبالنسبة لماكس فيبر (السبّاق في تطبيق المصطلح في العلوم الاجتماعية)، تعني الشرعية «الهيبة أو أن تعتبر مثالياً أو ملزماً»(١). يجادل فيبر بأن على العلماء الاجتماعيين اعتبار قانون بأنه صالح، أو اعتبار نظام سياسي بأنه شرعي إلى الدرجة التي يكون فيها سلوك الناس «موجهاً نحو» هذا القانون أو النظام السياسي. هذا «التوجه» عادة ما يأخذ شكل المطاوعة، بالرغم من أن المعارضة والتي تأخذ شكلاً سرياً أو متردداً كذلك تعترف مسبقاً بالقانون(٢). وفي كلتا الحالتين بالنسبة لفيبر «فإن شرعية نظام سياسي يمكن أن تعامل من ناحية علم الاجتماع فقط على أنه احتمالية لدرجة مهمة بأن المواقف المناسبة [تجاه النظام] ستكون موجودة، وأن السلوك العملي المرافق سيتبع»(٣). النقطة الأساسية في محاولة فيبر جعل الشرعية «كشعار مجرد، ومحايد بالنسبة لموقع والتزام المتحدث»(٤) يعيد تعريف المصطلح المتعارف عليه بشكل أساسي ليعني شأناً عاماً موضوعياً أو جوهرياً. بدلاً من ذلك، يميل أغلب علماء الاجتماع الذين يسيرون على نهج ماكس فيبر إلى إخفاء الاختلاف بين ما هو قانوني، ومثالي، وملزم، وبين ما يعتبر عموماً بأنه قانوني، ومثالي، وملزم(٥). بالنسبة لعلماء النظرية السياسية، فإن إحدى الإشكاليات المربكة لإعادة تعريف المصطلح تكمن في أن العلماء الاجتماعيين الذين يعتمدون عليه، يرفضون أخذ «الالتزام والمسؤولية المتضمنة في الوظائف ذات الدلالة للكلمة»(٦). ولهذا فإن نظاماً قمعياً مثل نظام موسوليني الإيطالي، لأخذ مثال واحد، يمكن أن يعتبر شرعياً لأن النظام كان يعتبر عموماً بأنه قانوني وملزم. يتقمص العلماء الاجتماعيون موقف المراقب الخارجي الذي ينظر إلى الداخل، وحقيقة فإن الشرعية تأتي

أو تكون «الشرعية المدعاة» أو ما يسميه الرواة، والرعايا، والمجيبون (على التساؤل)، والأهالي بالشرعية[٧]. وكما يكتب حنا بيتكن، «إنها كما لو أن فيبر قد عرّف الأحمر ليعني أن فيه خاصية أنه يعتبر أحمر، أو الخطأ ليعني أنه يعتبر مغايراً للصواب»[٨]. وبفقرة واحدة على الأقل، يقدم فيبر بوضوح هذه المعادلة بنفسه، كما يبدو بدون أي معنى لهذا التفويت. فهو يكتب بأن الدولة «هي علاقة لرجال يسيطرون على رجال، علاقة مدعومة بوسائل العنف المشروع، (أي أنه يعتبر العنف بأنه مشروع)[٩].

إن اهتمامي هنا هو أقل حول التداعيات الأخلاقية لهذه النقلة (مع أنها مهمة) مما هو حول التشويش المفاهيمي الذي توجده ومن خطوط المعرفة التي تخفيه. ولدرجة كبيرة، فلا يمكن طبعاً فصل الاعتبارات الأخلاقية من الاعتبارات المفاهيمية. إن الاعتبارات الأخلاقية والمفاهيمية تجد أرضية مشتركة مضطربة عندما تستخدم لتشخيص الحياة السياسية، وبالنسبة للباحثين الذين يستحضرون مفهوم «الشرعية» فإنهم يميلون إلى قبول أن الأشخاص الذين يخضعون للقانون أو النظام يفعلون ذلك لأنهم يصدقون النظام بدليل أنهم يطيعونه. فتصديق النظام يُقرأ من خلال سلوك الطاعة له.

وهنا نصل إلى جوهر القضية: بالنسبة لمفهوم «ما يعتبر (الرعايا موضع الدراسة) شرعياً ينطوي على خلط بين الطاعة والشرعية. فالرعايا يفهمون على أنهم يعتبرون حكومة أو قانوناً بأنه شرعي إذا كانوا يتصرفون كما لو أنهم كذلك»[١٠]. وكنتيجة، وكما لاحظ جون شار، فإن «التحليل يفكك الشرعية إلى القبول والإذعان من قبل رعايا السلطة»[١١]. لكن وبالطبع، «يمكن أن يكون هناك

أسباب عدة للطاعة، أو لعدم الطاعة بصورة مختلسة، بالإضافة إلى الأسباب التي يبني عليها فيبر تعريفه الذي يعتبر الحكومة أو القانون شرعياً. فالتعريف الفيبري يوصد أمامنا الباب لمثل هذه القضايا»[١٢].

وفي سياق دراسة الأنظمة السطلوية، فإن الإشكالية في استخدام مصطلح الشرعية تبدو أكثر صرامة. إن مثل هذه الدراسات تفشل غالباً في التمييز بين التظاهر العام بالولاء والتصديق، من ناحية، وبين الولاء والتصديق الحقيقيين، من ناحية أخرى. وحقيقة أن أغلبية المواطنين قابلون لإعادة إنتاج الشعارات الرسمية للنظام ـ وأغلبهم يفعل ذلك ـ بالكاد تخبرنا بأن النظام قادر على فرض الطاعة على مستوى السلوك الخارجي. إن دراسة العروض الرمزية للسلطة من دون افتراض أن ذلك يعيد إنتاج الشرعية، بشكلها الفيبري أو غيره، تمكننا من ملاحظة المناوشات السياسية الهامة التي تدور بين الحاكم والمحكوم، ولتحليل هذه المنافسات كما تقدم في الصورة المثالية للنظام لنفسه ولاستقبال المواطنين لها، ولإيجاد الظروف البلاغية التي يمارس من خلالها النظام بعض سلطته.

ولنكن واضحين: أنا لا أقترح بأن النظام السوري في ظل حكم حافظ الأسد لم يتمتع بالشعبية إطلاقاً، أو أنه لم يكن يستوحي مصدراً خارجيا للحق الأخلاقي في الحكم، أو أنه لم يكن يعتبر موائماً أبداً، أو ملزماً أو قانونياً أي المضامين الثلاثة «للشرعية». في الحقيقة، لقد تمتع نظام الأسدين (الأب والابن) ببعض الشعبية الحقيقية من قبل بعض المواطنين، كما أن بعض قراراته أخذت موافقة حتى من قبل أولئك الذين يرفضون الاعتراف بوجوده. يعتبر

بعض المواطنين النظام، أو على الأقل بعض قراراته، مناسبة عموماً، أو أنها ملزمة أخلاقياً، أو تحوز كلتا الخاصيتين كلاهما، فالقرارات في السياسة الخارجية المتعلقة بمناهضة ضغوط الولايات المتحدة أو إدانة إسرائيل أمثلة واضحة على «هاتين» الخاصيتين. أنا أقترح ببساطة بأن ظاهرة تعظيم الشخصية من قبل النظام في عهد الرئيس حافظ الأسد لم تنتج «شرعية» بأي معنى للمصطلح، مع أنها أدت مهام انضباطية مهمة. فظاهرة «تعظيم الحاكم» كانت فعالة في فرض الطاعة، والحض على المشاركة، وأنتجت خطوطاً عامة للسلوك العام المقبول، وشكلت الشروط التي أفرزت المقاومة؛ وعزلت المواطنين عن بعضهم البعض، ومللت الناس، وسخفت المبادئ التي كانت تحمل معاني سياسية هامة. وباختصار، فإن المعنى الفيبري للمصطلح لا يمكنه الإمساك بهذه الدينامية للتجارب السياسية المعاشة. فالقرارات أو الأنظمة يمكن أن تكون إشكالية من الناحية الأخلاقية من دون أن تعتبر كذلك (وهذه هي الإشكالية المعيارية الأساسية لدارس النظرية السياسية مع مفهوم العلماء الاجتماعيين). وقد يذعن عدد كبير من المواطنين لكن من دون أن يصدقوا بالأحقية العامة للنظام، أو قادته، أو بعض قراراته (وهذه قضيتي الأساسية مع المصطلح).

وقد يكون هناك جاذبية للاعتقاد بأن الإشكاليات مع مصطلح الشرعية مرتبطة ببساطة بالأنظمة السلطوية، لكن هذا الأمر غير صحيح. إن خلط الشرعية مع القبول، والإذعان، والمطاوعة أو الطاعة يمثل إشكالية في تفسير التركيبة البنوية للحكم في أي نظام سياسي، وليس فقط للنظام السلطوي الموصوف في السيطرة الغامضة. فكثير من العلماء الاجتماعيين الذين يركزون على الشرعية الديموقراطية، ويعاملونها في ضوء العمليات الانتخابية

يفشلون في مناقشة قضايا جوهرية لاستمرار النظام السياسي المعاصر: قضايا مثل اللامبالاة والإحباط بين المواطنين الذين يشعرون بأنهم عاجزون عن إحداث تغيير سياسي، مثلاً، أو الطرق التي تعتمد من خلالها النظم الديموقراطية على آليات فعالة مباشرة ومتضمنة للتحكم القمعي. ولأن تعريف فيبر للشرعية منطمر بتنبؤاته الديموقراطية (فالحكومة ديموقراطية فقط إلى الحد الذي تتمتع بقبول المحكومين)، فأولئك الذين يقبلون المفهوم غالباً ما يوصلون تحليلهم بافتراض خاطئ بأن وجود النظام العام السياسي يعني أن المواطنين يقبلون به. وبمساواة ما يعتقده الناس بأنه صحيح مع ما هو صحيح، يُفقر العلماء الاجتماعيون كلاً من الشرعية والديموقراطية، كما أود أن أقترح هنا. ولا ينتجون هنا تأكيدات خاطئة فقط حول أهمية الخطاب البلاغي والرموز في مكان كسورية، ولكنهم يشعرون برضا ذاتي أو ادعاء متواطئ حول كيف تعمل الديموقراطيات الغربية، مثل الولع بالانتخابات على أنها المصدر والمؤشر على الموافقة، وذلك بتقوية الدولة لتكون المزود الوحيد للعنف، وخلط الملاحظة حول النظام العام (في كل من الظروف الديموقراطية والسلطوية) مع الاستدلال حول القبول.

أنا أعتقد بأن الرضا وموضوعات البحث التي تنتج عنها هي التي حدت الانتباه إلى ما يسميه كارل ماركس بـ «الانعتاق الإنساني» وهو الإنجاز الجوهري للإبداع الإنساني، العدالة الاجتماعية، والمساواة الراديكالية - التي لا يمكن أن تضمنها أي عمليات شكلية. إن التوجه لربط الشرعية بالنظام العام يشجع الباحثين (على الأقل في تخصصي، العلوم السياسية) على القبول اللانقدي للرؤى الليبرالية القيمية للحياة الجيدة ذات الطبيعة الاستهلاكية، والعدالة الإجرائية، والمساواة القانونية، ولتنظر إلى الممارسات، والأفكار

خارج الإطار الليبرالي على أنها أمور سيئة ولتفسر ظاهرة تعظيم الحاكم في الأنظمة السلطوية على أنها ظاهرة مَرَضِية أو ظاهرة غير هامة أو كلتيهما. إن هذا الكتاب هو احتجاج على وجهات النظر هذه.

«السيطرة الغامضة» مهتم بشكل أساسي في زعزعة القارئ بشكل كاف حتى يبعد نفسه أو نفسها عن الخطاب الأكاديمي الذي يخلط الممارسات، في هذه الحالة الممارسات الانضباطية، التي تحتاج إلى التحليل. والتركيز بعيداً عن الافتراضات الخاطئة حول المواطنين السوريين كمصدقين غير عقلانيين، قابلين للخديعة وبأنهم يصدقون استراتيجيات النظام للبقاء بشكل جدي. لقد كان هدفي الأولي توعية المتحدثين بالإنكليزية حول سورية، ولأساهم في أن يقدروها. إن أملي أن يغني نشر الكتاب باللغة العربية النقاش الدائر حول الديناميكيات للخبرة السياسية المعاشة تحت الحكم السلطوي، بينما يطالب الباحثين بإنتاج لغة أفضل قادرة على الإمساك بأشكال المنافسة بين الحاكم والمحكوم. والنقطة هنا، على كل، ليست في إدراك هذه المنافسة من أجل التفكير فيها بطريقة رومانسية. فأنا منبهرة مع مرور الوقت بكم الأنشطة التي تفرز أشكالاً متنوعة (من الممارسة) ضمن التوقعات الاعتيادية حول الحياة السياسية، بدلاً من تزويد إمكانيات للتغيير الراديكالي. وليس هذا للقول بأنه لا يوجد أبداً «انسدادات أو مفاجآت» كما تلاحظ لورين بيرلانت، لكن مثل هذه اللحظات «عادة ما تكون جزءاً من الاعتيادي وليست من التجاوز له... إنها تجعلها مثيرة بشكل اعتيادي وحتى غنية». أو لنضعها بشكل مختلف، فأنا مهتمة في رؤية منافسة المواطنين من خلال حقيقة استمرار النظام، الطرق التي من خلالها تكون النظم الديموقراطية والسلطوية شاسعة وممتدة من دون أن تفقد وضوحها

وهويتها. هذه الأفكار حول مآزق مفهوم وأهمية فهم كل من المنافسة والقدرة على التكيف في ضوء مصطلحات غير الشرعية ـ كانت ممكنة من خلال محاوريّ الكرماء، والذين من دونهم ما كان بالأمكان لهذا الكتاب أن يوجد. أنا مدينة للأبد إلى عدد من السوريين، رجالاً ونساءً، من مختلف الخلفيات العمرية، والجغرافية، والطائفية، والسياسية، والتي كانت ضيافتهم وصبرهم وكرمهم وبعد نظرهم، وكل فعل جريء من قبلهم، كل ذلك جعل من حياتي في سورية جديرة جداً. وأخيراً، أتوجه بشكري الجزيل إلى المركز السوري للدراسات السياسية والاستراتيجية الذي رعى مشروع ترجمة وإخراج الكتاب باللغة العربية، كما أشكر الناشر على الجهد الكبير الذي بذله في إخراج الكتاب بهذه الجودة والإتقان.

ليزا وادين

شيكاغو، أيار/مايو ٢٠٠٩

الهوامش

(١) جون إتش شار، «انطباعات حول السلطة»، **نيو أميركان رفيو**، ٨ (١٩٧٠)، ص. ٤٨؛ ماكس فيبر، **المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع**، ترجمة إتش بي سيكر (نيويورك: دار سيتيدال، ١٩٦٢)، ص. ٧٢.

(٢) حنا فينكيل بيتكن، **ويتجينستين والعدالة** (مع مقدمة جديدة) (بيركلي: دار جامعة بيركلي، ١٩٩٣)، ص. ٢٨١.

(٣) ماكس فيبر، **نظرية المنظمة الاجتماعية والاقتصادية**، ترجمة إيه آر هندرسون وتالكوت بارسونس، تحرير تالكوت بارسونس (لندن: دار وليام هودج، ١٩٤٧)، ص. ٢٩٩؛ مذكور في بيتكن ١٩٩٣، ص. ٢٨١.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق، ص. ٢٨١-٢٨٢.

(٦) المرجع السابق، ص. ٢٨٢.

(٧) المرجع السابق.

(٨) المرجع السابق.

(٩) ماكس فيبر، «السياسة كمهنة»، في إتش إتش جيرث وسي رايت ميلس، مترجمين ومحررين، من ماكس فيبر (نيويورك: كالاكسي، دار جامعة أكسفورد، ١٩٥٨)، ص. ٧٨، مذكورة في بيتكن ١٩٩٣، ص. ٢٨٢.

(١٠) بيتكن ١٩٩٣، ص. ٢٨٣.

(١١) شار ١٩٧٠، ص. ٤٨، مذكور في بيتكن ١٩٩٣، ص. ٢٨٣.

(١٢) بيتكن ١٩٩٣، ص. ٢٨٤، والتأكيد في الاقتباس هو لي.

شكر وتقدير

لم يكن لهذا العمل أن يرى النور لولا مساعدة عدد من السوريين الذين لا يمكن ذكر أسمائهم. إن الكرم الذي أحاطني به من استضافوني، جعل سنوات بحثي الميداني ممتعة بشكل ملحوظ. وبخاصة، أشكر أصدقائي الذين قضيت معهم فترة طويلة والذين أشركوني بتجاربهم، وقدموني إلى أصدقائهم، وشجعوا اهتماماتي الفكرية. لقد علمني السوريون ما أعرفه عن سورية. لقد ساعدوني في التفكير حول السلطة والبلاغة الإنشائية الرسمية بطرق جعلتني أتساءل حول بعض الافتراضات الملزمة والمفاهيم الضمنية للعلوم الاجتماعية. ومع أن المقابلات الرسمية كانت جزءاً مهماً من العملية التعليمية، فإن الأحداث الحياتية اليومية، من فترات «التردد» على شرب القهوة، والدراسة في الجامعة، وتدريس كورسات تدريبية، وتمليح الزيتون، والعناية بالأطفال في غياب ذويهم، واستضافة تجمعات مثل الصالونات في بيتي، والذهاب لمشاهدة الأفلام، وتسوق مواد البقالة، وركوب الباص مع الأصدقاء لزيارة

أقاربهم في أماكن بعيدة ــ كل هذا أنتج فرص ملاقاة الناس وإقامة علاقات دائمة وهي التي بدورها أعطت حياة لهذا الكتاب.

لقد كسب عدد كبير من الناس تقديري لدعمهم الفكري. فحُبّ حنا بيكتين للدقة واللغة كان له أثر مستمر على الطريقة التي أفكر فيها وأكتب حول العالم. فأنا مدينة لها بشكل خاص على قراءتها الحريصة والنقدية لعدد من المسودات. ملاحظات لورا غرين القيمة جداً على نسخ عديدة من هذا الكتاب عززت من تقديري لحدتها وذكائها وفصاحتها. كما أود أن أشكر زملائي في جامعة شيكاغو الذين ساعدوني على تحويل هذه الأطروحة (للدكتوراه) إلى كتاب. وبشكل خاص، أعضاء مجلس أمناء (وايلدر هاوس) لهيئة التحرير، ومستمعين في ورشات عمل قدموا اقتراحات عميقة ساعدتني على جعل عملية الاستحالة (من الأطروحة إلى الكتاب) ممكنة. ولقراءات واضحة المعالم لكل هذا الكتاب أو لأجزاء منه في مراحل مختلفة، أنا مدينة إلى ليلى أبو لغد وآندرو آبتر ونادیا أبو الحاج ولورين بيرلنت وروبين ديربي وكاستون آلونسو دونتي وجيمس فيرنو وديبي غولد وجون مارك هانسن وجاري هيرجيل وديفيد ليتين وإيرا لابيدس وزاكاري لوكمان وفولكر بيرتس وكارين بيلكينغتون وموبشه بوستون ومايكل روجين ولين ساندرز وويليام إتش سويل جونير وروبرت فيتاليس. جوزيف لوجان كان باحثاً مساعداً جيداً. كما أن سعة اطلاع إينجينغ هو جعلت عملية مراجعة كتابة الحروف من لغة إلى لغة أخرى أكثر متعة مما كان يمكن أن تكون عليه.

النسخ الأولية من الفصل الثالث قُدمت في المؤتمر السنوي لجمعية العلوم السياسية الأميركية لعام ١٩٩٥، وفي معهد ماساشوستس

للتكنولوجيا، وجامعة كاليفورنيا في بيركلي، وجامعة شيكاغو، وجامعة نيويورك، وجامعة ويسليان. أنا مدينة لكل المستمعين من أجل تعليقاتهم. أود أن أشكر بشكل خاص المراجعين المجهولين في الدراسات المقارنة في المجتمع والتاريخ لقراءتهم النقدية. كما أقدر المساعدة التحريرية لجيمس شيفر، والسماح بنشر فصل ٣ هنا بنسخة مختلفة قليلاً.

كما أود أن أشكر العاملين في مكتبة الأسد، وفي المركز الفرنسي للدراسات العربية في دمشق على مساعدتهم. في فرنسا، كان العاملون في معهد العالم العربي، ووزارة الخارجية، ووزارة الدفاع في الشاتو دي فينسن، مساعدين أيضاً. سنتان من بحثي الميداني تم تمويلهما من لجنة فلبرايت. كما كان هناك دعم مالي في صيف ١٩٩٦ زودته جامعة ويسليان.

تقدير مطلوب أيضاً للقراء المجهولين في دار جامعة شيكاغو لملاحظاتهم الحكيمة ونقدهم. دعم المحرر التنفيذي جون ترينيسكي للمشروع ومهنيته جعلت هذا الكتاب ممكناً. ليسلي كيروس وبوب كاسيريس يستحقان التكريم لعملهما الدقيق أيضاً.

ولتواصلهم وصحبتهم على مدى السنين، أود أن أشكر للمرة الثانية، بيستي آندروس وكاتري كارمولا وجاستون آلونسو دوناتي ولورا غرين وريك هوبر وسوزان ليمان وكارول ليود وكارين بيلكينغتون. أبواي، هارفي وادين وهلين كوالواسر وادين، ساعدا في تذكيري على الاستمرار في العمل. إبني (ذاك) غالباً ما كان يحثني على التوقف والخروج للعب معه. هذا الكتاب مهدى إلى دان رينو، القارئ لنسخ لا حصر لها على مدى السنين، لفضوله وسعة اطلاعه وتسامحه وحسه الفكاهي بين الحين والآخر.



صورة رقم ١. اللوحة تحت التمثال النصفي للرئيس السوري حافظ الأسد تحمل الشهادة الإسلامية أو شهادة الإقرار بالإيمان: لا إله إلا الله؛ محمد رسول الله.

الفصل الأول

تصديق العروض

مقدمة

يُصور حافظ الأسد، في الخطاب السياسي السوري المعاصر، عموماً، على أنه حاضر في كل مكان وأنه عالم بكل شيء. يظهر الأسد من خلال الصور المنشورة في الصحف بصورة «الأب»، و«المناضل»، و«المعلم الأول»، و«منقذ لبنان»، و«القائد للأبد»، و«الفارس الشهم» – في إشارة إلى أنه صلاح الدين الأيوبي المعاصر- اقتفاء لأثر صلاح الدين الأصلي الذي استعاد القدس من سيطرة الأعداء الصليبيين عام ١١٨٧. في اجتماعات القمة الإقليمية، «يبدي تفهماً تاماً لكل القضايا». تشهد الأيقونات ذات الصبغة الدينية والشعارات التي تزين جدران الأبنية، ونوافذ السيارات، وأبواب المطاعم، كلها تشهد بخلوده. وبتأثير قوة التكرار، فكل مواطن متمرس على هذا الخطاب الرمزي في الدولة السورية، وتشكل هذه الحالة إحدى العلامات المميزة للنظام الأسدي.

وليس هناك سبب للتشكيك بأن أعضاء النخبة السياسية والثقافية الذين يحترفون صناعة وتسويق المديح بعظمة الأسد يقدرون صفاته القيادية. فهو معروف داخل منطقة الشرق الأوسط وخارجها ببراعته السياسية، خاصة فيما يتعلق بقضايا السياسة الخارجية. لكن وبالتأكيد، لا أحد في سورية المعاصرة، سواء أولئك الذين يصيغون المديح أو أولئك المجبرون على استهلاكه، يصدقون أن الأسد هو «الصيدلي الأول»، أو أنه «يعلم كل شيء حول كل القضايا»، أو أنه حصل بالفعل على ٩٩,٢ من الأصوات في الانتخابات. كما أن من الصعوبة تصديق الهالة المقدسة التي تُصبغ على أمه، أو أن تأطير صوره بالشمس سيقود إلى الاعتقاد بقدسيته. وكما كتب أحد الباحثين البارزين عن سورية، «الحماسة قد لا تكون عميقة، فحتى أعضاء الحزب لا يمكن إرغامهم على التصديق بالشعارات التي يتغنون بها... فانعدام الاعتقاد الداخلي مقبول ما دام أن أعضاء ومسؤولو الحزب يتظاهرون بالالتزام والتعبير بالولاء للحزب والرئيس»[١]. وفي الحقيقة، فإن النتيجة الرئيسة (لظاهرة) تقديس حافظ الأسد هي الجو العام من الغموض المتشكك الملازم للممارسة السياسية في سورية. «عندما يحضر (الأسد) اجتماعاً عاماً»، كما يذكر أحد ممثلي منظمة مراقبة الشرق الأوسط (Middle East Watch)، «يتضح غياب الجموع الهائجة التي كانت تحتشد لتحية الرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر. وحتى الزائر العادي لسورية يمكن أن يخبر بحقيقة أن الأسد ليس موضع إعجاب عام»[٢].

ومن اليسير إيراد الأمثلة على التباعد وانعدام التوقير الذي يتبناه السوريون تجاه ظاهرة تقديس الحاكم والدعاية لها. فالصحف اليومية الرسمية في سورية تعتبر من الناحية الوظيفية، وعلى نطاق

واسع، أغطية موائد أكثر منها سجلات محترمة للأحداث الجارية. فقد ذُكر، مثلاً، أن صحيفة «الثورة» قد انخفضت مبيعاتها بنسبة ٣٥ بالمئة، عندما تم توقيف رسام الكاريكاتير المستقل والساخر السياسي (علي فرزات) عن العمل[٣]. كما أن الأعمال الكوميدية والأفلام تسخر من الخطاب الرسمي، وتستشري النكات الممنوعة حول ظاهرة تقديس الحاكم. ويتذمر المواطنون من مختلف الطبقات الاجتماعية والخلفيات الدينية من الإسراف المالي الذي يُهدر لتسويق عظمة الرئيس. الاستعراضات المختلفة، كافتتاح المهرجانات، والاحتفالات المرافقة للاستفتاءات، وطقوس الأعياد الرسمية، كلها مرتبة سلفاً، كما أن حضورها إلزامي يتم فرضه من قبل مسؤولي النظام. (فعلى سبيل المثال، من المعلوم أن المسؤولين الحزبيين يؤمرون بإغلاق أبواب الجامعة لمنع الطلبة من الخروج من الحرم الجامعي، ومن ثم يتم سوق الطلبة إلى الحافلات لحضور الاحتفالات التكريمية للرئيس). ولا يعني هذا القول أنه لا يوجد من يذهب إرادياً لحضور الاستعراضات، لكن السلطات قلقة لدرجة تجعلها تبتكر استراتيجيات من أجل التأكد من وجود حضور جيد. فمثلاً، قدر صحافي أن أكثر من ٧٥ بالمائة من أولئك الذين حضروا الحفلة الافتتاحية لـ«مهرجان باسل» الذي نظمته وزارة الثقافة عام ١٩٩٦، وسُمي اقتفاء باسم الابن الأكبر للرئيس، هم من المجندين الإجباريين أو من أعضاء المنظمات «الشعبية» لحزب البعث[٤].

والسوريون بكل اتجاهاتهم قد أجبروا، في وقت من الأوقات، على تطويع مواهبهم لخدمة الدعاية الرسمية. الشباب طالما دعوا للمشاركة في المسيرات التي تُنظم من قبل المنظمات «الشعبية»[٥]؛ الشعراء وأساتذة الجامعات، والفنانون، والكتاب المسرحيون،

جميعهم مطالبون- بشكل دوري- أن يساعدوا في ترتيب الاستعراضات الشعبية ويسهموا في الحفاظ على (مظاهر) تعظيم الأسد؛ كما يطلب من اتحادات العمال والفلاحين وأعضاء المنظمات المهنية من الصحافيين والمعلمين والدكاترة أن يحيوا الشعارات والمظاهر التي تمجد الحزب والرئيس. وغالباً ما يستجيب المواطنون، بإيجاد طريقة لتجنب المتاعب من دون الشعور بأنهم يساومون. فمثلاً، طُلب من أحد الرسامين أن يرسم لوحة لتعليقها في مكتب الأسد. اللوحة التي تم اختيارها تصور معركة حطين التي هزم فيها صلاح الدين الصليبيين واستعاد القدس للسيطرة العربية. أضاف الرسام فوق منظر المعركة صورة كبيرة لوجه الأسد، مضيفاً عبارة: «من حطين إلى تشرين». تشرين (أكتوبر) مفهوم على نطاق واسع ليعني حرب تشرين/أكتوبر ١٩٧٣، وهكذا تشير اللوحة، التي وُزعت على نطاق واسع أثناء الاستفتاء الشعبي لإعادة انتخاب الرئيس عام ١٩٩١، إلى أنها تقرن حرب أكتوبر التي قادها الأسد مع النصر العسكري الكبير الذي أحرزه صلاح الدين. يدّعي الرسام أن وجهة نظره تتمثل في أن يلفت نظر المواطنين إلى الاختلاف بين انتصار صلاح الدين و«انتصار» الأسد. وهكذا وجد الرسام طريقة لتحوير (أو على الأقل إقناع نفسه بأنه يحور) رموز الدولة من دون أن يقع في متاعب مع السلطة[٦]. وبذا سار (الرسام) على خط رفيع، يميزه السوريون بخبرتهم كلما شاركوا بما هو مطلوب منهم في ظل متطلبات مظاهر تمجيد الحاكم. وحتى أعضاء النظام المسؤولون عن نشر الدعاية والإيديولوجيا يعلمون الفارق بين الشعارات التي يصنعون والقناعات الحقيقة التي يؤمنون بها[٧]. وكما قال أحد أعضاء البرلمان المستقلين تحديداً، «ما يقوله النظام يجانب الحقيقة ١٨٠ درجة: إنهم يحولون اتحاد العمال ضد العمال، والاتحاد النسائي ضد النساء، والبرلمان ضد الديموقراطية..

لا أحد يصدق أي شيء يقولون، وكل واحد يعلم أنه لا أحد يصدقهم»[٨].

في سورية، وبعبارة أخرى، من المستحيل ألا يكتشف الإنسان الفارق بين ما يطلق عليه علماء الاجتماع، تأسياً بماكس فيبر (Max Weber)، ما يمكن أن يوصف بالنظام الكاريزماتي، ذلك النظام الذي ينتج الولاء، وبين الصورة الزائفة للنظام النقيض الذي يثير القلق. فهناك إسفاف في الهالة الملقاة على الأسد، وحتى سخرية واضحة، وضوح الشعارات الذائعة والصور المنتشرة في كل مكان. وإذا كان هدف (تبجيل الأسد وتعظيمه) هو خلق كاريزما أو إيجاد اعتقاد شعبي، فإن ظاهرة تقديس الأسد لا يبدو فعالة. ومع هذا تعتبر القيادة السورية أن ظاهرة تقديس الحاكم تساوي الاستثمار في الوقت والمال.

الدراسات حول السياسة السورية فشلت في طرح التساؤل عن السبب الذي من أجله يستمر إنفاق الموارد للإبقاء على ظاهرة تقديس الحاكم وإجبار المواطنين على المشاركة في مظاهرها؛ والحقيقة أن أغلب الدراسات تميل إلى تجاهل ظاهرة تقديس الحاكم وآثارها على الحياة السياسية بأكملها. ففي المجلد الأول من دراسة ريموند هينبوش (Raymond Hunnebusch) عن سورية، مثلاً، يتم تشبيه الدولة السورية بالنظام البونابرتي (تأسياً بنابليون ولويس بونابرت) وهو «نظام سلطوي يعقب الثورة ويكون فوق الطبقات ويشرف على تشكيل الدولة الجديدة والانتقال من النظام الإقطاعي إلى نظام حداثي معقد»[٩]. لكن هينبوش يفشل في ذكر كيف أن ماركس، وهو الذي اقتبس منه تعبير النظام البونابرتي، يناقش كأمر جوهري الطريقة التي تمثل الرموز والصور

سلطة القائد. فبالنسبة لماركس، يعني الحكم البونابرتي أن الدولة يمكن أن تتجنب الطرح التقسيمي المبني على أساس المصالح الطبقية، وذلك بتوظيف الرموز لتحوير الانتباه عن الهدف المصلحي للقائد[١٠]. وهكذا تفقد «البونابرتية» بُعدها الرمزي في دراسة هانيبوش؛ فهو يكتب كما لو أن ظاهرة تقديس الأسد غير موجودة. الباحثون الآخرون الذين لا يتعرضون بالذكر لظاهرة تقديس الحاكم، يعاملونها كظاهرة هامشية، غير جديرة إلا بالذكر العابر[١١].

مناهج كل من العلماء الاجتماعيين وعلماء الإنسانيات تقدم أساليب مفيدة لفهم ظاهرة تقديس الحاكم، مثل حالة الأسد، وهذا ما سيتناوله هذا الفصل، بحيث يركز على البحث عن الأساليب ذات الصلة بأهمية الرموز للتحليل السياسي. لكن، وبينما تظهر الأمثلة التي سأستخدمها، من السياسة المقارنة والأدبيات المتعلقة بدراسة الاستعراضات (مثل المظاهر وتبجيل الحاكم والاحتفالات)، رغم فائدتها ودلالتها، فهي تثبت أنها غير وافية عندما يجري تطبيقها على الحالة السورية. فإما أن سورية حالة استثنائية للنماذج التفسيرية المطروحة من قبل الدارسين، وإما أن مفاهيمهم المحورية غامضة إلى درجة أنها لا تقدم تفسيراً واضحاً تماماً. هذه الدراسات تفشل أيضاً في شرح ظاهرة تجذب اهتمام المراقب جلياً للحالة السورية، بالرغم من محاولات التنظير المجرد حولها مؤخراً: كيف أن ظاهرتي تقديس الحاكم والاستعراضات كلتيهما تعززان السلطة السياسية، إلا أنهما أيضاً، وبشكل متناقض، تدعوان إلى التجاوزات والمعارضة. وبذا فالعجز في الأدبيات المتوافرة يعني أن الدراسة المتأنية لظاهرة تقديس الأسد يمكن أن تتجاوز بمساهمتها الحالة السورية أو الدراسات حول الشرق الأوسط. وبشكل خاص،

إن طبيعة وتبرير توظيف الرموز في الدول السلطوية مثل سورية يمكن أن يساعد في توضيح المفاهيم العامة مثل الطاعة، والمشاركة، والسلطة، والعضوية[١٢].

الشرعية، والكاريزما، والهيمنة

لم يقدم علماء السياسة مفاهيم دقيقة أو مناهج مناسبة لفهم دور البلاغة الإنشائية والرموز في تدعيم السلطة السياسية وذلك في غياب وجود اعتقاد أو التزام وجداني. أحد المناهج السائدة تعامل السياسة على أنها مصالح مادية أساساً تعبر عنها الجماعات المختلفة، بينما ينظر هذا المنهج إلى التعابير الرمزية للسلطة والممارسات الخطابية على أنها ظواهر ثانوية[١٣]. بالتطبيق على سورية، تنتج هذه النظرة «المادية» دراسات محددة حول سلطة الدولة الساعية للتحكم بالموارد المادية، من ناحية، ولبناء مؤسسات الإكراه والعقاب من ناحية أخرى[١٤]. ومع أن قضية البواعث التأديبية والمادية لا يمكن إنكار أهميتها، فإن مثل هذا المنهج غير ناجع في تحليل محاولات الدولة في التحكم بالعالم الرمزي، أي قيام المسؤولين بالتحكم وإدارة نظام المعاني. هذه الأدبيات، لذلك، تتغاضى عن الكيفية التي من خلالها تعمل الصور والخطاب الرسمي كشكل من أشكال القوة بحد ذاتها، وتساعد على فرض الامتثال والحفاظ على استمرارية العوامل التي تمكن النظام من الحكم. لا يمكن للدراسات التي تركز على الجوانب المادية ببساطة أن تفسر لماذا تنفق الحكومة السورية مبالغ باهظة من المال وموارد مادية نادرة لصياغة الرموز، بدلاً من حشد مواردها المحدودة لزيادة قدرتها على الإكراه أو على إشراك مواطنيها بشكل إيجابي، وهو ما يمكن تحقيقه من خلال الموارد والخدمات.

ونوعية ثانية من التفسيرات، والتي يمكن تسميتها بمجموعة التفسيرات «التصورية» (Ideational) أو مدرسة الثقافة السياسية، تقترح أن البلاغة والرموز تحددان السلوك السياسي[١٥]. «الخطاب» حسب المدرسة التصورية هو العامل المستقل، بينما السلوك هو العامل المتغير. مثل هذا التفسير يقترح أن البلاغة والرموز «الناجحة» تنتج «الشرعية»، و«الكاريزما»، و«الهيمنة» للنظام، بما يمكن القادة السياسيين من كسب التأييد لأشخاصهم وسياساتهم من خلال تقوية الهوية العرقية والوطنية والطبقية الجماعية. والمشكلة مع هذه الطروحات أنها تفشل في التمييز بين الاعتقاد أو الولاء القائم على المراءاة، من ناحية، وبين الاعتقاد والولاء الحقيقيين، من ناحية أخرى[١٦]. فحقيقة أن السوريين قادرون على إعادة تكرار الشعارات الرسمية تعني أن النظام قادر أساساً على فرض الامتثال فيما يتعلق بالسلوك الخارجي. المقابلات التي أجريتها مع رجال ونساء من مختلف الخلفيات العمرية والدينية والطائفية والطبقية، مضاف إليها سنتان ونصف من البحث الميداني، تظهر أن ظاهرة تقديس الأسد لا تقود إلى زيادة شعبية النظام، أو تؤسس لحقه الأخلاقي في الحكم، أو حتى العمل على تحقيق مثل هذه الأهداف في الذهن.

من المستحيل الدخول إلى عقول صانعي السياسة والحصول على معرفة دقيقة للإجابة على سؤال: لماذا يتصرف المسؤولون بالطريقة التي يتصرفون بها. في دول مثل سورية، قد يكون من الصعوبة الحصول على منشورات الحزب. لكن سلوك الدولة في الجانب الرمزي واضح من ناحية الآثار التي تنتجها، وهذه الآثار يمكن التدليل عليها، إضافة إلى كونها هامة سياسياً. وبتحديد هذه الآثار، من الممكن فهم كيف يوظف نظام سلطوي، لا يتمتع بالكاريزما،

الرموز والبلاغة لإنتاج السلطة السياسية، بما يساهم في استمراريته. وحقيقة أن الأسد بقيَ في الحكم منذ عام ١٩٧٠ دليل على فاعلية هذه الاستراتيجية.

يفترض هذا الكتاب أن ظاهرة تقديس الأسد هي استراتيجية للسيطرة قائمة على المطاوعة بدلاً من الشرعية(١٧). وينتج النظام المطاوعة من خلال المشاركة الإجبارية في أشكال الامتثال الزائفة الجلية، سواء لأولئك الذين يخترعون هذه المظاهر ولأولئك الذين يستهلكونها(١٨). تعمل ظاهرة تقديس الأسد كأداة ضبط، تفرز سياسة الخداع العام التي من خلالها يتصرف المواطنون كما لو (as if) أنهم يحترمون قائدهم. وسياسة «كما لو» هذه، بينما تظهر على أنها غير عقلانية للوهلة الأولى، فهي في الحقيقة فعالة سياسياً. إنها ترسم خطوطاً عريضة للحديث والسلوك المقبولين؛ وتحدد وتضع قواعد أي نوع من العضوية الوطنية (أي من عنده من وجهة نظر النظام انتماء للوطن)؛ وتخصص كيفية فرض الامتثال؛ وتحرض على المشاركة من خلال اختراع ممارسات تحيل المواطن إلى مشارك في الطقوس، بما يدعم المعايير المشكلة لسيطرة الأسد؛ وتعزل السوريين بعضهم عن بعض؛ وتزحم الفضاء العام بشعارات وإيماءات زائفة ومتعبة لمن ينتجها ويستهلكها على حد سواء.

وليس القصد من هذا الطرح الإيحاء بأن النظام السوري لا يتمتع بأي شكل من «الشرعية»، أو أن البلاغة الإنشائية غير معبرة عن اعتقادات عميقة. في بعض الأحيان تكون البلاغة سخيفة؛ وأحياناً تجمع بين اعتقادات مقبولة ولكن بعبارات زائفة، وذلك باستعارة معان وتحويل أعمال بطولية ونسبتها إلى الأسد. وفي بعض الأحيان، يعبر الخطاب عن اعتقادات مشتركة حول الحياة

السياسية، لكن بتعابير مانوية (Manichaean) (قائمة على ثنائية الصراع بين النور والظلام)، تبسط الرؤى المعقدة والمتنوعة التي يعبر عنها السوريون على انفراد. وهناك ثلاثة اعتقادات شائعة، على الأقل، حول الحياة السياسية تجد لها تعبيراً في الخطاب الرسمي: أولاً، إن النظام يحمي السوريين من التهديد الإسرائيلي؛ ثانياً، إن هضبة الجولان، وهي الأرض التي احتلتها إسرائيل في حرب ١٩٦٧، يجب أن تعود إلى سورية؛ ثالثاً، إن حكم الأسد قد جلب لسورية استقراراً غير مسبوق، وهذا أمر مرغوب[١٩]. ويعتبر مثال الحرب الأهلية في لبنان تذكرة مريرة لنتائج عدم التعايش في ظل دولة قوية. وهكذا فمن الواضح أن التركيز على تعظيم مزايا الأسد يتجاوز مجرد لفت الانتباه إلى إنجازات وآمال النظام. الدور المحدد الذي تلعبه ظاهرة تقديس الأسد في الحياة السياسية السورية يوحي بأن النظام يمكن أن يمضي من دون شرعية وأن استثماراته في البلاغة والرموز ليس من المهم أن ينتج شرعية ذات فائدة من الناحية السياسية[٢٠].

الشرعية، كما يعترف صامويل هنتنغتون (Samuel Huntington) هي مفهوم هلامي، على الرغم من استمرار استخدامه من قبل علماء الاجتماع، وعلى نطاق واسع، حتى من قبل أولئك الذين يدركون هذه الخاصية[٢١]. اقترح جون شار (John Schaar) أن الاستخدام المعجمي للمصطلح يتمركز حول مناشدة لسلطة علية، مثل القانون الإلهي، أو القانون الطبيعي، أو العادات، أو الدساتير، بشكل منفصل عمن يدعي هذه المناشدة. وفهمُ علماء الاجتماع للكلمة يدور حول الاعتقاد أو الرأي. فبالنسبة لأغلب المؤلفين، الاستعراضات «الناجحة» هي تلك التي تتحقق من خلالها الشرعية من خلال الاستناد إلى سلطة خارجية مقبولة أو من خلال جعل

الشكل المقدم مقبولاً على نطاق واسع[٢٢].

لتأكيد قيادة الأسد، يستحضر الخطاب البلاغي السوري، وبشكل روتيني، المرجعيات الخارجية المتمثلة في الدين وفي الدستور السوري المعاصر. ولكن لا يمكن اعتبار أن أياً من هذين المرجعين «العاليين»، مقبول (بالطريقة التي يطرحهما النظام) بالنسبة للشعب السوري. فعلى سبيل المثال، لا توجد فقرة في الدستور تفوق أو حتى تحد سلطة الأسد. كما أن السوريين يعيشون في العالم المعاصر حيث الاستناد إلى السلطة المقدسة يجد تجاوباً أقل بكثير من أوروبا في القرن السادس عشر (وهي الفترة الذهبية للأدبيات حول الشرعية والحق الإلهي)، عندما كان المفكرون في أوروبا الناشئة يبررون حق ملوكهم بالحكم استناداً إلى هذه الفكرة. والحقيقة، فإن السوريين الملتزمين دينياً يمثلون، تحديداً، الفئة التي لا تميل إلى الاعتقاد بقدسية الحاكم. كذلك فإن المعارضة السياسية الرئيسية لنظام الأسد جاءت من المسلمين الملتزمين المنظمين، الذين يرفضون الامتيازات التي منحت لطائفة الأسد، كما أنهم لا يعتبرون الطائفة العلوية (التي ينتمي إليها الأسد) مسلمة على الإطلاق[٢٣]. وعلى الأغلب يشعر المسلمون المتدينون بالإساءة العميقة بسبب ظاهرة تقديس الحاكم، بدلاً من أن يُتيموا بالأسد[٢٤].

تدعو الأنظمة الثورية إلى المبادئ «العليا» للثورة من أجل تبرير أو حتى تبجيل قادة النظام. لكن النظام السوري غير ثوري، على الرغم من ادعاءاته البلاغية بأنه على عكس ذلك. ففي الستينيات، كان لدى قادة البعث رؤية للتغيير الاجتماعي والسياسي. لقد استمد البعثيون إلهامهم من القوميين العرب الذين نادوا بالأمة العربية الواحدة المستقلة عن الهيمنة الاستعمارية، ومن الفهم اللينيني

للعدالة الاقتصادية والتقدم، ومن الفكرة الفاشية المنادية بـ«قدسية الجماهير»[٢٥]. دمر حزب البعث، تحت قيادة سلف الأسد القوة السياسية للأسر الثرية ونمّي نخبة جديدة. ويأتي أغلب أعضاء النخبة الجديدة من أبناء الأقليات، خاصة من الطائفة العلوية، كما أن هذه النخبة تنحدر من الخلفيات الطبقية المتوسطة والدنيا. وأثناء مرحلة حكم صلاح جديد، الذي سبق الأسد مباشرة، استثمرت الدولة في مشاريع كان الهدف منها نقل البلاد إلى مرحلة التصنيع وتطوير الريف السوري من خلال الإصلاح الزراعي[٢٦]. لكن جديد سلم الأسد بلداً تحاصره النزاعات الطائفية، والمؤامرات العسكرية، والصراعات الطبقية. وعندما تسلّم الأسد الحكم، لجأ إلى التخفيف من حدة الأيديولوجية الثورية التي كان يتبناها جديد، وأعاد العلاقة مع البورجوازية السنية. كما أنه وعد السوريين بالاستقرار المفضي إلى الاستثمار الاقتصادي، وتنفيذ السياسات المقترحة، وراحة البال. ومن هنا تنطوي «الحركة التصحيحية»، وهي المصطلح الذي أطلق على انقلاب الأسد عام ١٩٧٠، على مشروع إصلاحي بدلاً عن كونه نهجاً ثورياً لا علاقة له بالماضي.

وبكلمات أخرى، ليس من المقنع الافتراض أن الهدف من الاستعراضات إضفاء شرعية على نظام الأسد من خلال الاستناد إلى فكرة السلطة الإلهية العليا، أو الإلهام الثوري، أو التشريعات الدستورية، إذا كانت هذه المرجعيات «العليا» لا تحظى بالصدقية أو الواقعية بالنسبة للسوريين، بينما هي حقيقة موظفة لفرض سيطرة الأسد. إن مثل هذه الخيالات البلاغية تعتبر أقل تأثيراً إذا كانت توظف كوسائل لاكتساب الشرعية بالمعنى المصطلحي للكلمة.

يقترح سيمور مارتن ليبست (Seymour Martin Lipset)، اقتداءً بفيبر (Weber)، بديلاً لفهم الشرعية على أنها: «قابلية النظام السياسي على إحداث الاعتقاد بأن المؤسسات السياسية القائمة هي الأفضل للمجتمع والإبقاء عليه»[٢٧]. هذا الاستخدام الاجتماعي العلمي المعاصر للمصطلح، المتمحور حول الفهم الغربي للرأي العام والاعتقاد المقبول، سيثير أسئلة شائكة، فيما لو طبق على الحالة السورية. فهل تؤدي الاستعراضات إلى «إيجاد الاعتقاد والإبقاء عليه» بأن حكم الأسد هو الأفضل للمجتمع السوري؟ هل تساهم الاستعراضات في الحالة السورية في جعل حكم الأسد أكثر شعبية؟ في حقيقة الأمر، من الصعب تقييم شعبية الأسد أو الطريقة التي يمكن للسوريين أن يقبلوا أن حكمه هو «الأفضل». إن الممارسة القائمة على السماح بانتخابات، يكون الأسد هو المرشح الوحيد، تحمل اعترافاً ضمنياً بأن النظام لديه شك في شعبيته. فالمعارضة للنظام، بشكل خاص ولكن ليس حصراً من الجماعات الإسلامية، تقود إلى الاعتقاد بأن النظام لا يتمتع بشعبية لدى فئات هامة من السكان[٢٨]. مثل هذه الملاحظات لا تعني أن الأسد لا يحظى بأي تأييد. فالقاعدة التي تؤيد الأسد، تشمل أعضاء فاعلين من البورجوازية السنية والمسيحية، و«الأغنياء الجدد» من سكان المدن، وبشكل رئيسي، وليس حصرياً، من العلويين الذين جاؤوا من المناطق الأخرى، والفلاحين الأغنياء الذين استفادوا من سياسات النظام وبقوا في المناطق الريفية[٢٩]. هذا التأييد، مع ذلك، يمكن إرجاعه إلى قابلية الأسد لتقديم غنائم مادية، كخدمات الدولة، والعلاوات، والامتيازات السياسية، بدلاً من القابلية البلاغية في خلق قناعة بشعبية النظام لدى قطاعات أساسية.

ولحد علمي، لا توجد أدبيات علمية تناقش الكيفية التي من

خلالها يمكن أن تضفي ظاهرة تعظيم الحاكم والاستعراضات المرافقة لها شعبية على الحاكم أو تؤهله ليكون «الأفضل». لكن الباحثين قد توصلوا إلى أن الاستعانة بالرموز التي لها قيمة ثقافية وتاريخية لمجتمع ما، يمكن أن تساعد في زيادة «شرعية» نظام محدد. وإذا كانوا يعنون «بالشرعية» شعبية النظام أو كونه الأكثر ملاءمة، فهم يقولون بأن النظام يحاول أن يرتبط بعقول الشعب من خلال رموز ثقافية لها أصداؤها، كما أنها تحمل معاني شعورية بطريقة مفضلة للمواطنين. هذه الطريقة في رؤية العلاقة بين استخدام الرموز وبين الشرعية تميل إلى أن تكون سطحية ومبتذلة وحتى أقرب إلى الحشو منها للتفسير، إلا إذا تم إيجاد طريقة مستقلة لتحديد الرموز الثقافية ذات الصدى الشعبي. وهكذا فالنظام الرمزي ــ الثقافي الذي يجد صداه لدى الشعب هو نتاج نظام سياسي ناجح، أو أن الأنظمة توظف هذه الرموز لأن لها صدى وقبولاً شعبياً.

في سورية، يتبنى نظام الأسد رموزاً يمكن أن تخضع لتفسيرات متباينة. وما دامت هذه الرموز ذات قيمة تاريخية وثقافية للمواطنين، فيمكن أن يربطوا بين الأسد وبين ذكريات المجد الجماعي مثل معركة حطين. لكن وكما اقترح الفنان الذي صمم اللوحة لاستفتاء عام ١٩٩١، فإن استرجاع مثال معركة حطين يمكن وبسهولة أن يوضح التباين بين نظام الأسد وبين البطل الأسطوري صلاح الدين. يُمكن للرموز الفولكلورية، بصفة خاصة، أن تحفز الاعتزاز بالماضي المجيد، ذلك الماضي الذي سبق حقبة الاستعمار الأوروبي والهيمنة الغربية. لكن يمكن لمثل هذا التوظيف للرموز أن يثير الانتباه لنقائص النظام الحالي مقارنة مع الماضي. لا تقود «الرموز ذات الدلالات الثقافية شعبياً» السهولة للتحكم، ليس بالشكل الذي يسمح به

ـ على الأقل ـ المنظرون الذين يستحضرونها.

وحتى لو فشلت ظاهرة التقديس السياسي في إيجاد اعتقاد بالادعاءات الشاذة، من الممكن أن تخلق رابطة شعورية بين القائد والأتباع. لقد استخدم الباحثون الفاشية كأهم الأمثلة دراماتيكية لتبيان قوة الرموز في توطيد العلاقة الوجدانية بين القادة وأتباعهم وتنميتهم[٣٠]. لذا فإن جاذبية الفاشية، يمكن أن يقال، تكمن في «شرعيتها»، في شعبيتها ذات النزعة العاطفية لدى الجماهير، وفي جاذبية المرجعية الخارجية لفكرة قدسية «الشعب» الذي يحكم القائد باسمه. ويتم تحويل هذه العلاقة العاطفية بين القائد وأتباعه بشكل مباشر وملموس من خلال الاستعراضات. وتعتبر حالة ألمانيا النازية نموذجاً ناجحاً للرموز في تشجيع السياسة الفاشية. وحتى هنا، على كل حال، من الصعب المعرفة المؤكدة فيما إذا كان الأفراد مرتبطين وجدانياً بالقائد، لأنه في ظل نظام الرعب الذي خلقته الفاشية يعني أن الجماهير ستظهر ولاءها، حتى ولو لم تكن تشعر بالولاء فعلاً[٣١].

ركزت الدراسات حول الظاهرتين الفاشية واللينينية على قضيتي الممارسات القمعية ونشر الدعاية[٣٢]. لكن عدداً قليلاً منها ربط بين النظام القمعي الذي يفرض المشاركة، بموضوع استخدام ظاهرة تقديس الحاكم التي تبشر بفكرة الولاء. في هذه الأدبيات، يجد المرء توثيقاً للإكراه والإغراء وللدعاية من أجل الإقناع (ومن ثم الاستجابة)، لكن لا يوجد تفسير لممارسات فرض الطقوس التي لا يمكن تصديقها أو التي لا يمكن لها أن تثير حالة الالتزام الوجداني. واستناداً إلى الفهم السائد للشرعية، إذاً، فظاهرة تعظيم الأسد هي ببساطة مدعاة للسخرية. فلماذا يستمر النظام في هذه السخرية

الصاخبة؟ إن عدم القدرة على تفسير استمرار توظيف ظاهرة تقديس الأسد تقودنا إلى أن لها «فائدة» غير تلك المطروحة من التعاريف السائدة لمفهوم الشرعية.

علماء الأنثربولوجيا ودارسو الثقافة يستحضرون أحياناً مفهوم جرامشي (Gramscian) لـ«الهيمنة» وذلك للإشارة إلى أهمية الأفكار، والإشارات، والمظاهر في إنتاج توافق سائد، لا جدل حوله، كما أنه مفهوم على أنه طبيعي ومنطقي[٣٣]. وتوضح صياغة ستيوارت هول (Stuart Hall) لتعريف غرامشي (Gramsci) ما أضحى التفسير السائد في النظرية الاجتماعية:

> قد لا تصف المفاهيم المسيطرة أو السائدة حول العالم محتوى العقلية لرؤوس الطبقات المسيطرة. لكن دائرة الأفكار السائدة تخلق تراكماً لقوة الرمز حتى تنظم أو تصنف العالم للآخرين؛ وهذا التصنيف لا يتخذ فقط القوة المقيدة للتحكم بأنماط أخرى من التفكير، بل أيضاً السيطرة على القوة الراكدة للعادة والغريزة. فهي تصبح الأفق المعرفي لما هو مقبول: ما هو العالم وكيف يعمل، وذلك لأجل الأهداف العملية. الأفكار المتحكمة يمكن أن تسود على مفاهيم أخرى للعالم الاجتماعي وذلك بوضع حدود لما سيبدو على أنه عقلاني ومعقول وذو صدقية، وبحق يمكن قوله أو التفكير به ضمن حدود مفردات الدوافع والسلوك المتاح لنا[٣٤].

إن تعريف هول للهيمنة على أنها «الأفق المعرفي لما هو مقبول»، هو ما يتبناه عالما الأنثربولوجيا جين وجون كوماروف (Jean and John Comaroff) بعبارتهم «لتشير إلى نظام الإشارات والممارسات،

والعلاقات والتمييزات، والصور والنظرية المعرفية ـ المستقاة من مجال ثقافي مأطر تاريخياً ـ يصبح أمراً لا جدال فيه على أنه الأمر الطبيعي والشكل المدرك للعالم وكل ما يسكنه». وبإعادة صياغة بيير بورديو (Pierre Bourdieu) يقدم جين وجون كوماروف الشرعية «على أنها تتكون من أشياء تمر من غير أن تقال لأنها بديهيات، لا تحتاج إلى قول، أشياء من المفترض أن الجميع يشترك بها، وهي طبيعياً ليست موضوعاً قابلاً للنقاش أو التفسير»[٣٥].

هذا الفهم لمصطلح الهيمنة، رغم فائدته في اقتراح طرق لكيفية مساهمة الأفكار والصور في ترسيخ السلطة، يفشل في إدراك ديناميكية عمل الرموز الرسمية في سورية، لاحتوائها على عبارات لا يمكن وصف محتواها الصريح على أنها غير مثيرة للجدل أو أنها بديهية. فعلى العكس، هناك أمثلة لا حصر لها حول المنافسة، سيتم مناقشتها بالتفصيل في الفصل الرابع، تشير إلى أن السوريين يميزون أن عظمة الحاكم لا يمكن تصديقها، والادعاء بأنها «بديهية»؛ أو أن طريقة توظيفها «طبيعية».

ورغم الادعاء الغريب بأن محاولات تقديس الحاكم لا تقود إلى الهيمنة، مع هذا، فالفكرة المطروحة هنا هي أن الممارسات واللغة المرتبطة بظاهرة تعظيم الحاكم تعزز سلطة الأسد بطريقة لا جدال فيها. وبعبارة أخرى، فمع أن العبارات الحرفية المستخدمة لتعظيم الحاكم غير معقولة، إلا أن حالة التحكم التي تشير إليها (والتي تساعد على خلقها) متضمنة في مطالبة النظام بإظهار التزلف العام وانصياع الناس له. إن مصطلح «الهيمنة» لا ينطوي على الدقة الكافية لتحديد مظاهر إفراز التحكم للادعاءات غير المقنعة بشكل جلي. كما أن المصطلح (الهيمنة) عاجز عن تبيان الطرق التي

تختلف مشارب المواطنين في نظرتهم ونقدهم لظاهرة تعظيم الأسد.

ولذا، يقدم هذا الكتاب ما يطلق عليه لويس ألتوسر (Louis Althusser) وآخرون المنهج المادي لدراسة الرموز والخطاب[٣٦]. هذا المنهج يركز على الآثار المادية والملموسة لظاهرة تعظيم الحاكم وعلى الممارسات اليومية لنتاج ظاهرة تعظيم الحاكم من تحكم وتجاوزات من خلال نظام تمثيلها[٣٧]. وبالنسبة لألتوسر وهول، هناك علاقة جدلية بين الممارسة والإيديولوجية، من خلالها تنتج الممارسة تصويرات أيديولوجية، كما أن الأيديولوجية مادية لأنها «محفورة في الممارسة»[٣٨]. في حالة سورية، فإن إنتاج الفكرة في الممارسة المحددة للعبارات المزيفة بوضوح أو الشعارات المتهالكة لا يتم بالطريقة التي يُعبر عنها صراحة ـ الأسد ليس هو «الصيدلي الأول» بأي معنى حرفي ذي دلالة. لكن الأسد قوي لأن نظامه قادر على إكراه الناس على أن يكرروا ما يثير السخرية ويجاهروا بما لا يقبله العقل.

العروض كصيغ للتصوير

إن مصطلح «العروض» واسع، ويميل استخدامه في الأدبيات ليشمل ممارسات متنوعة ومترابطة: ومنها الاحتفالات، والطقوس الملكية، والمظاهرات العامة، وغير ذلك[٣٩]. وعلى أفضل وجه، فإن تحليل المظاهر الرمزية للسلطة يعامل الاستعراضات على أنها أنظمة للمعاني، أي أنها تمثل فهم النظام العام للتحكم وللمجتمع، وعلى أنها استراتيجيات وظيفية لفرض التحكم وبناء المجتمع. وبكلمات أخرى، فإن الاستعراضات تعامل بنفس الوقت على أنها تمثل

التحكم وتعمل كوسيلة من وسائل التحكم[٤٠].

إن التعامل مع الاستعراضات كنصوص، يكشفها كصور ملحة للتوترات والخوف والأمل الذي يُعَرف عصراً سياسياً محدداً. تعكس الاستعراضات طموحات النظام بصورة دراماتيكية، لكنها تعين أيضاً على تقديم صور الهدف منها نقل أفكار معينة للمتفرج. فعلى سبيل المثال، يؤكد كليفورد جيرتز (Clifford Geertz) على أن طقوس سلطة الدولة في بالي (Bali) في القرن التاسع عشر، كانت تمثل المفهوم البالي للنظام الكوني وصور الانضباط الذي يتوقع من المتفرج أن يقلده[٤١]. واستناداً إلى فرانسيس ييتس (Frances A. Yates)، فإن التماثيل في إنكلترا في عهد الملكة إليزابيث وفي فرنسا في القرن السادس عشر، هذه التماثيل تؤكد على «فكرة الملكية» وتسجل التوتر الديني الذي كان سائداً في كلتا الدولتين في تلك الفترة[٤٢]. الرموز تعمل على «تشكيل خيال الحقبة من خلال العروض المبهرة»[٤٣]، ولتكون «كأداة للتعبير عن آمال وتخوف (الطبقة الأرستقراطية)»[٤٤]. وتدعي منى أوزوف (Mona Ozouf) أن الاستعراضات في فرنسا أثناء الثورة مثلت «إجماعاً مُتخيلاً» عبّر عن رغبة الثوريين في فرض النظام والأمن[٤٥]. ويرى جيمس فون جيلديرن (James Von Geldern) أن الاحتفالات البولشوفيكية تكشف عن «حوار» بين الثوريين والمتفرجين، والتي من خلالها يجري فيها التنازع حول المعاني الرمزية[٤٦].

فهكذا تسجل الأدبيات حقيقة أن المنظرين يستخدمون الاستعراضات لتعديل الرموز ذات الدلالة من أجل إيصال رسالة سياسية وقتية[٤٧]. إن إعادة بناء الرموز قد تتضمن صياغة «تقاليد»

جديدة نسبياً، لكن من المفترض أنه قد تم التعود عليها مع مرور الوقت، الأمر الذي يجعلها ذات قيمة زمنية[٤٨]. أو قد تعني صياغة الرموز من خلال حدث أصيل يفصل عهداً ذهبياً جديداً عن نهاية لفترة مليئة بالمآسي[٤٩].

تساهم توصيفات الأبعاد التعبيرية للاستعراضات في تعميق معرفتنا بالسياسة وعالم الإشارات والرموز. لكن بمجرد طرح التساؤل: لماذا يقوم المنظرون بالترويج للطروحات الخيالية والاعتقادات الزائفة، ولماذا تعطي الأنظمة لهذه الطروحات الأمكنة والوقت، ولماذا تعيد خلق التقاليد، عندما تطرح هذه الأسئلة، فمن الصعب الانتقال إلى أبعد من الأجوبة الإشكالية الغامضة المطروحة. وغالباً يستند الباحثون في ظاهرة الاستعراضات، مثل علماء السياسة، في تفسيراتهم إلى الفهم النظري غير الكافي لظواهر مثل الشرعية[٥٠]، أو أنهم يستحضرون صياغة دوركهايم (Durkheim) حول الإجماع و«المواثيق الاجتماعية»، من دون شرح كيف أن الاستعراضات تؤدي أكثر من وظيفة التمثيل (بعكس إيجاد) هذه المواثيق الجمعية أو الإجماع[٥١]. وحتى جيرتز (Geertz)، الذي يقترح أن الاستعراضات تضع صورة لما يجب تقليده، وأن الأنظمة تصنع المهرجانات حتى توجد علاقة محاكاة بين الحاكم والمحكوم، رغم هذا التفسير فهو يفشل في التأكيد على التناقض بين الاستعراض كما يريده النظام وبين الطريقة التي يتم بها استقبال مثل هذا الاستعراض، وإعادة صياغته، وتفسيره من قبل مستهلكيه[٥٢]. وبمعنى آخر، تميل هذه الدراسات إلى إهمال مشكلة «الاستقبال».

إن معالجة جيرتز (Geertz) للظواهر التجريبية على أنها أنظمة ذات

أهمية تبقى مهمة، على كل حال، لأنها تقدم قراءة لظاهرة تعظيم الأسد بشكل يربط المحتوى بالاستراتيجيات الانضباطية للجمهور وتحكم الدولة، كما يعرفها جيرتز. إن دراسة جيرتز متضمنة في الأدبيات ما يصطلح عليها بـ «التفسيرية»، التي يمكن أن توظف لتحديد التوتر الكامن في عرض النظام المثالي لسيطرة الدولة مع المجتمع الوطني[٥٣]. وأكثر من ذلك، إنها تدعونا للتفكير بالاستعراضات ليس فقط كصور لسلطة الدولة، وإنما على أنها بحد ذاتها شواهد على هذه السلطة. وكما يقترح جيرتز في دراسته عن الاستعراضات في بالي (Bali) في القرن التاسع عشر، «لم تكن المهرجانات زخرفات جمالية، أو احتفالات لتأكيد السيطرة بشكل مستقل: لقد كانت الشيء ذاته»[٥٤].

إن أي قراءة تفسيرية لاستخدام الرموز والخطاب في الدولة السورية يقود إلى استنتاج أن مضمون ظاهرة تقديس الحاكم تعكس الأزمة التي تعاني منها الدول حديثة الاستقلال. هذه الأزمة تتمثل في كيفية بناء دولة فاعلة ذات نظام سياسي قادر على فرض سيطرته، وفي الوقت ذاته تكون قادرة على الحصول على دعم من قواعد واسعة، إضافة إلى قدرتها على إيجاد حس بالانتماء الوطني. وأعني هنا «بالدولة» (state)، مجموعة من المؤسسات السياسية القادرة على احتكار وسائل الإكراه والعنف، وتقديم بعض السلع والخدمات، وذلك ضمن إقليم محدد. وأعني «بالأمة» (nation)، إحساس المواطنين المشترك بالجماعية... المشيد بتأثير المجموعة - والإحساس بالانتماء إلى مجتمع، واستمداد هويتهم، جزئياً على الأقل، من عضويتهم في الجماعة[٥٥]. إنها المعضلة التاريخية للنظام السوري: من أجل أن يحافظ على استمراريته، لا بد له من الاختيار بين الضرورات المتصارعة للدولة ولبناء الأمة، الاختيار بين

بعض الممارسات التي تستثني البعض من الانتماء وذلك بغرض فرض سيطرته، وبين السياسات التي تشمل الجميع بهدف إيجاد هوية جماعية وطنية. يقوم النظام بتحقيق ذلك، جزئياً، من خلال إيجاد نظام قيمي يعكس الحاجة إلى بسط سيطرة الدولة وخلق الجماعة الوطنية القومية.

وحتى يتم طرح إطار للخط التاريخي المتباين الذي اختطته الدولة الوطنية في الشرق الأوسط، لا بد من مقارنة هذه التجارب مع التجارب الأولية للدول الأوروبية. في إنكلترا وفرنسا، مع بداية فترة الحداثة، تطور جهاز إداري قادر على بسط السلطة المركزية، وقامت الدولة بتنظيم الجيوش، وجمع الضرائب، وإشاعة الأمن بين مواطنيها، وتنظيم عملية توزيع الغذاء وتأطير «القوى البشرية المهنية»(٥٦). ويختلف الباحثون في تعريف الأمة، ومن ثم، متى حصلت هذه العملية في أوروبا، لكن أغلبيتهم يتفقون على أن الدولة سبقت الإدراك الذاتي «للأمة» المعرّفة ضم إطار جماعي جغرافي. واستناداً إلى إريك هوبسبام (Eric Hobsbawm)، فإن الجهود الدعائية للدولة حول الشعور الوطني لم تكن عامة حتى سنة ١٨٧٠، عندما قامت النخب السياسية بتشكيل فكرة الأمة من خلال اللغة والإقليم وذلك لتضفي على الناس الذين يعيشون في ظل نظام سياسي واحد الإحساس بالهوية(٥٧). وتحدد ليا غرينفلد (Liah Greenfeld)، ظهور القومية في مرحلة مبكرة من تلك التي تحدث عنها هوبسبام، لأن القومية بالنسبة لها تبدو أنها متوافقة ومنسجمة مع فكرة المواطنة، لكنها، مع ذلك، تعترف بدور النخب المتنفذة في تشكيل سياسات تقوم فيما بعد بتعبئة الجماهير(٥٨). وأعاد النظام التعليمي واختلاق أساطير وطنية جديدة إنتاج التقاليد القديمة، لكنه أعاد تعريفها من خلال مصطلحات

الدولة والمجتمع التي جاء النظام ليمثلها[٥٩]. وأصبحت الأمة تُرى على أنها مجموعة من البشر الذين يعتبرون أن من مصلحتهم الحفاظ عليها من خلال دولة واحدة، ويشعر سكانها أن هذه الدولة هي التعبير عن إرادتهم العامة[٦٠]. والقوميات الأوروبية الأخرى تطورت ضمن الدولة-القومية، لكن بمعارضة لهم، كما هي الحالة مع حركة الإيرلنديين، أو بتقليدهم، كما حصل في الأقاليم التي أصبحت معروفة بإيطاليا وألمانيا. وهذه القوميات النامية، أججت سلسلة من الصراعات حول العضوية، والهوية الجماعية، ومن سيتم ضمه، ومن سيتم إقصاؤه خارج كل دولة-قومية[٦١].

في أماكن كثيرة من الشرق الأوسط، أصبحت القومية قوة فعالة قبل إكمال رسم الحدود المصطنعة على أنقاض الإمبراطورية العثمانية المريضة[٦٢]. وبالعكس من أوروبا، فإن القوميات في الشرق الأوسط تميل إلى أن تكون سباقة لقيام الدولة، وبدلاً من أن تدعم عملية بناء مؤسساتها، فإنها قد عارضتها بحماسة. وفي حالات استثنائية نادرة، توافقت الدولة مع حدود المجتمعات التي سبقت وجودها. وفي دول مثل سورية، فإن الإشكالية التي واجهت الأنظمة المتلاحقة تنبع من التناقض بين الشعور بالعضوية وبين سلطة الدولة، التناقض بين الانتماء الوطني والنظام السياسي.

وتعقد التعددية العرقية والإقليمية والولاءات للقبيلة والطائفة والإقليم عملية الاندماج لكثير من دول الشرق الأوسط[٦٣]. كما تُعقد أدبيات القومية العربية الولاءات الوطنية، من خلال طرحها آمالاً وتطلعات مفادها أن الحدود المصطنعة التي تم فرضها أثناء فترة الحكم الاستعماري يمكن استبدالها وإنشاء قومية عربية واحدة

تكون أكثر تعبيراً عن التاريخ والثقافة المشتركة[٦٤]. وبقي النظام السوري، بشكل خاص، ملتزماً بالدفاع عن المصالح العربية المشتركة، كما يتصورها، كما أنه يؤكد على طروحات الوحدة العربية، حتى وهو يقوم بعملية بناء الدولة ـ الوطنية السورية.

إن التباين بين التجارب الأوروبية والسورية، بشأن عملية بناء الدولة والأمة، يُظهر بوضوح معضلة الحكم في سورية في مرحلة مابعد الاستقلال. كان على سورية أن تعمل بشكل حثيث من أجل بناء أجهزة قادرة على إيصال سلع وخدمات أساسية للمواطنين مقابل ولائهم وطاعتهم[٦٥]. إن الحاجة إلى صياغة وعي وطني يتمركز حول الدولة، في الوقت الذي يتم فيه بناء وتطوير مؤسسات الدولة يعني أن الأساس للهوية السورية المشتركة مختلف بشكل أساسي عن السوابق الأوروبية.

وعلى مستوى العرض، تسجل ظاهرة تقديس الأسد التناقض بين عملية تشكيل الدولة وبناء الأمة. فمن ناحية، فإن ظاهرة تعظيم الأسد، مثل تلك التي سادت في عهد الملكيات الغربية، تعمل بشكل يقود إلى شخصنة السلطة وإحلالها فوق المجتمع وبعيداً عنه[٦٦]. إن تقديس حافظ الأسد، مثل ظواهر تقديس الملكيات السابقة في أوروبا، يمكن أن يمثل المحاولة للتمييز بين النخبة المقدسة وبين بقية الجماهير البسيطة المفتقرة إلى خاصية القداسة[٦٧]. وهكذا يتم إضفاء قدسية على السلطة من خلال الحلة المقدسة للحاكم، والتي تؤدي وظيفة تعريف الطبيعة الفانية للقائد ضمن العالم الخالد[٦٨]. وبتعبير مقتبس من ماكس فيبر، فإن كاريزما الفرد تصبغ المنصب بصفات استثنائية خارقة، وذلك لتحافظ مؤسسات الدولة الحديثة على استمراريتها بعد أن يرحل مؤسسوها.

وفي الغرب، تتحول الكاريزما إلى أمر روتيني، ويخلف الالتزام بالقواعد والعمليات الالتزام القائم على القيادة والصلات الشخصية[٦٩]. إن تقديس الأسد ورفعه إلى مكانة الرجل الاستثنائي (السوبرمان)، يضعه في موقع يؤهله لأداء وظيفة بناء الدولة في سورية.

ومن ناحية ثانية، وفي إطار المحافظة على المفاهيم المعاصرة للمساواة والهوية الوطنية، فإن ظاهرة التقديس في سورية، وبشكل متناقض، تضيّق الفجوة بين الحاكم والمحكوم. وبكلمات أحد المذيعين في راديو دمشق عام ١٩٨٠، «لقتل الثورة، لا بد لهم من قتل جميع المواطنين، وهذا أمر مستحيل. يجب عليهم أن يعلموا أن الأسد ليس إلا واحداً منكم. كل مواطن في هذا البلد هو حافظ الأسد»[٧٠].

لا يمثل الأسد الشخصية الاستثنائية، و«الأب» الرسمي، و«الفارس» الذي يمكنه «أن يقود للأبد». لكنه أيضاً السوري العادي، «رجل من الجماهير»، أخ للآخرين: «أسد ليس إلا واحداً منكم»[٧١]. وهنا يثور تساؤل: هل يمكن للتعابير المجازية التي تؤدي وظيفة الخطاب الذي يرفع شخصاً لدرجة الرهبة، هل يمكن لهذا الخطاب أن يتناغم مع الخطاب الذي يقلل الفوارق استناداً إلى ما تمليه العقيدة البعثية؟ «كل مواطن في هذا البلد هو حافظ الأسد». هذا الادعاء يحتمل تفسيرين اثنين. الأول، أن المواطنين في سورية جميعاً هم حافظ الأسد؛ أي أن القائد هو شخصية مثل التنين، جسمه مشكل، ومذوب، من أجسام مواطنيه[٧٢]. أو على العكس من ذلك، كل مواطن يستغرق ويدمج في ذاته حافظ الأسد. إن صفات حافظ الأسد في صموده ونضاله وتضحياته يمكن للمواطن

العادي أن يظهرها ويحتذيها. وبالنظر إلى هذين التفسيرين الرمزيين، فإنهما لا يلغيان واحدهما الآخر، لكن صورة التنين للقائد الذي يحتوي مواطنيه، وصورة المواطن الذي يدمج القائد في ذاته، هذين التفسريين يعملان معاً للتأكيد على الصلة بين الحاكم والمحكوم. فالمحتوى الرمزي يشمل ثنائية الاندماج في أسد وتقليده عن بعد.

يمثل النظام الرمزي، إذاً، كلاًّ من السلطة السياسية ورؤية النظام للمجتمع. وتقدم ظاهرة تقديس الحاكم حلاًّ لإشكالية بناء الأمة والدولة على المستوى الرمزي، بينما تبقي المشكلة متواصلة على المستوى العملي، غير الرمزي. إن تحليل أنظمة المعاني يساعد على عرض المعضلة المحددة للحكم في مرحلة ما بعد الاستقلال، والتي تنص على أن استراتيجيات السيطرة ليست متوفرة بشكل متساو للنظام السوري. فيشير التركيز على عملية بناء الأمة ـ الدولة إلى الاحتمالية بأن استراتيجية مبنية على فرض الطاعة يمكن أن تكون أكثر تكيفاً ومرونة وأقل تكلفة من المطالبة باستراتيجية مبنية على الشرعية، ويمكن فرضها على النظام، وهذا موضوع سيناقشه هذا الكتاب[٧٣]. إن قراءة تركز على معاني بناء الأمة والدولة، مع هذا، غير مرضية في تفسير كيف تعمل الرموز والخطاب على إفراز السلطة وتشكيل المجتمع، لا سيما أن مثل هذا التحليل لا يتعرض بإسهاب للنتائج الفعلية للعروض الرمزية، أي الطريقة التي من خلالها يتم استهلاك المعاني والمحافظة عليها ومنافستها وتشويهها.

نحو سياسة للعروض

هناك فيض من الأدبيات المتأثرة بدراستي ميشيل فوكو (Michel Foucault) **الانضباط والعقاب** (Discipline and Punish)،

وتاريخ **الجنس** (History of Sexuality)، الجزء الأول، يركز على الآثار الانضباطية للاستعراضات واللغة[٧٤]. وبشكل أدق، اتخذت هذه الدراسة عن التطورات التاريخية في الغرب أهمية الجسم الإنساني للسلطة السياسية[٧٥]. وفي **الانضباط والعقاب**، يطرح فوكو مقولة إن الدولة الأوروبية أصبحت أكثر قدرة على ضبط رعاياها، بشكل متزايد، مطورة «تكنولوجيا محددة للسلطة...اسمها «الانضباط،» والتي احتلت مكان الممارسات للآثار العقابية للاستعراضات العامة[٧٦]. فقد أصبحت الدولة تعتمد بشكل متزايد على مواطنيها لضبط أنفسهم. فنحن في الغرب، استناداً إلى فوكو، أدمجنا ذاتياً نماذج السلطة وعلاقات التحكم والتي تحتاج أصلاً إلى رمز خارجي يفرضها، إضافة إلى نظام عقوبات جسدي. هذا الانضباط الذاتي، الذي يعمم إلى ما يطلق عليه فوكو بـ «المجتمع الكارسيرالي» (carceral society) (المرتبط بالسجن)، هذه الظاهرة أجرت تحولاً في سلطة الدولة[٧٧]. فلم يتم قبول قيمة الطاعة بشكل ذاتي فحسب، بل تم إدماجها مع الذات، وحل الضبط مكان العقوبة، ويتم فرض ذلك من خلال قدرة الفرد على التحكم وضبط وتسيير سلوكه.

لكن سورية، مع ذلك، لا زالت بعيدة عن «المجتمع الكارسيرالي»، كما تحددها دراسة الضبط والعقاب بالنسبة للمجتمعات الغربية. إن الشروط الصارمة للمشاركة في الاستعراضات لم تُترجم إلى سلوك منضبط في الحياة اليومية. فلا يلتزم السوريون في صفوف، كما يفعل البريطانيون على سبيل المثال. كما أنهم لا يديرون أجهزتهم البيروقراطية بنفس الفاعلية المجردة من المعرفة الشخصية، كما هو الحال للأجهزة الإدارية الفرنسية أو الألمانية. وللحد الذي يمكن أن تعتبر وصفية، فإن دراسة فوكو هي تسجيل للتجارب

الغربية، حيث انتشرت الأساليب التقنية للضبط على مر الزمن، في الوقت الذي تراجعت فيه مكونات الممارسات العقابية من الاستعراضات العامة السائدة. وعلى العكس، ففي سورية، لا زالت تُنفذ عمليات الإعدام العامة، رغم ندرتها، في الوقت ذاته الذي تستمر العروض المشجعة على ضبط السلوك على نطاق واسع. إضافة إلى ذلك، يرى فوكو أن تقدم الحداثة مترافق مع تراجع للقوة المفروضة من الخارج. وأود أن أقترح هنا، تأسياً بدراسة تي فوجيتاني (T. Fujitani) عن ظاهرة تقديس الحاكم في اليابان الإمبراطورية، بأن السلطة السيادية يمكن أن تنضم مع التقنيات الغربية التي تولد الانضباط الداخلي، لتخلق أشكالاً جديدة للحداثة[٧٨]. ومع أن أطروحة فوكو حول المجتمع «الكارسيرالي» تنطبق على الحداثة في سورية، بشكل معكوس إلى درجة كبيرة، مع هذا فإن تأكيده على الأجسام، واللغة، والعروض، كمواضع للانضباط المعاصر، يدعونا إلى التفكير حول الطرق التي من خلالها تقوم الدولة بتعبئة مواطنيها للتظاهر ولتجسيد قوتها.

وبالتطبيق على الحالة السورية، فإن منهج فوكو، إذا تمت صياغته بعمومية، يقترح أشكالاً من خلالها تصبح ظاهرة تقديس الأسد فعالة. أولاً، تخلق العروض المعدة سلفاً حالة من الضبط للمشاركين فيها، وتنظمهم لأداء الطقوس، وتجبرهم على الانضباط بشكل صفوف، بشكل يرمز ويوجد استعداداً للطاعة السياسية. ثانياً، ليست العروض تحضيرات فقط، بل هي بحد ذاتها حالات من السلطة السياسية. إنها تضيف أبعاداً دراماتية على سلطة الدولة، وذلك بإيجاد فرص لفرض الطاعة، وبذلك خلق حالة من التظاهر يصدقها أغلب المشاركين. ثالثاً، تخدم العروض هدف تقديم الأفكار السياسية الهامة، بشكل مرئي ومسموع، بينما يمكن أن

تبقى مجردة ومائعة. إنها تجذر التفكير السياسي بالإيحاءات والرموز التي يطرحها النظام، مؤطرة بذلك الشكل الذي يرى الناس من خلاله أنهم مواطنون، كما يفعل خبراء الدعاية الذين يطرحون إطاراً للمشاهدين لكي يروا أنفسهم على أنهم مستهلكون[٧٩]. إن ظاهرة تقديس الحاكم، مثل الدعاية، شكل من أشكال الاستدعاء الغامض، وطريقة فعالة لنداء المشاهدين، حتى ولو كانت ادعاءاتها لا تُؤخذ بحرفية. في سورية، تجمع الاستعراضات الرغبة الطوعية في الاستقرار مع صور الأسد الموجودة في كل مكان. في الدعاية الأميركية، تصبح الرغبة بـ«حياة سعيدة»، وللحب، وللراحة، والغنى، والكفاية، تصبح هذه الرغبات متلازمة مع اقتناء سلع بعينها.

تعتبر احتفالات دورة ألعاب المتوسط، التي جرت في سورية عام ١٩٨٧، مثالاً للكيفية التي من خلالها تؤدي العروض وظائف تصفيف وترتيب المشاركين فيها. كما أنها تُحدث المشاركة الإجبارية وتحدد أطر مفاهيم الاندماج الوطني الرسمي. في تلك الدورة، فُرض على المشاركين، وأغلبهم أطفال من منظمات حزب البعث (كالطلائع والشبيبة)، فرض على هؤلاء أن يتدربوا لفترة من ثلاثة إلى ستة أشهر، قبل موعد الحدث[٨٠]. أثناء حفل الافتتاح، الذي كان مشابهاً للاستعراضات الشيوعية وافتتاح دورة الألعاب الأولمبية في كوريا الجنوبية، عرض الشباب السوريون حركات مشابهة لتمارين الرياضات القتالية، كتعبير عن استعدادات الجنود للقتال[٨١]. ودخلت دبابات حقيقية ساحة الملعب، وقام جنود بتنفيذ هجوم وهمي ضد عدو غير محدد، يفترض أنه إسرائيل. ورفع الشباب لافتات شكلت بمجملها صورة لوجه الرئيس حافظ الأسد (صورة رقم ٢). وبشكل يجمع بين العرض المسفّ

(الرخيص) والتحكم، ظهر على اللوحة الخلفية، المكونة من اللوحات الصغيرة التي يحملها الطلبة، إعلان حب رمزي لقائد سورية، يتشكل من: نحن (باللغة العربية)، نحب (معبراً عنها بقلب الحب الشائع في الدعاية الغربية)، وأخيراً الأسد (معبراً عنه بوجهه)، (صورة رقم ٣). أوضحت الاستعراضات الصورة المرغوبة للنظام ـ كنظام محبوب وتمثيلي وشعبي ـ لكن العروض أكدت أيضاً قدرة النظام على ضبط أجساد المشاركين، وحددت المحتوى الصوري للحياة العامة.

في سورية، تقدم الأجسام المتسقة في حالة تعبئة مثابرة، على شكل أفواج، إيماءات رمزية عن النظام السياسي. ويتلقى الأطفال المتدربون من خلال عضويتهم في المنظمات التي تشبه التشكيلات شبه العسكرية التي يمكن أن تشجع الانضباط الذاتي (مع أنه لا زال من المبكر جداً قياس أثر هذه الآليات). وإذا كانت الاستعراضات تمثل حالات تطفل، فإن وظائف الأجساد في الاستعراضات تتمثل في أنها تعطي معنى للسلطة بدلاً من أن تضفي شرعية عليها. وبمعنى آخر، فإن الاستعراضات تجعل السلطة ملموسة وعملية وجلية للعيان. كما أن الأجساد المصطفة تعمل كأماكن من خلالها يتم فرض المشاركة. ويبرهن العرض كيف أن السلطات قادرة على إجبار المواطنين على تمثيل حركات استعراضية، تمثل بشكل أيقوني ـ صوري عبادة القائد، ممثلة بذلك سلطته بشكل مرئي (في العرض) وبشكل حسي (في الأجساد المشاركة).

هذه العروض التصويرية لا تخدم تنسيق الأجسام في أفواج وتحدث المشاركة الإجبارية فحسب، بل إنها تؤسس التجارب الجماعية من خلال الصور المعروضة المعبرة عن ظاهرة عبادة الأسد. إن التأمل

في الطريقة التي وُظفت فيها الحفلة الافتتاحية لدورة ألعاب المتوسط، تظهر كيف صُور المجتمع على أنه أمة متماسكة داخلية ومتوحدة في وجه الخارج (الصورتان ٤ و٥). وأثناء ما قصد على أنه لحظة مؤثرة في العرض، لعب الأطفال على أرضية خصصت للعب في منتصف الملعب. وعرضت الخلفية التي تم تشكيلها من اثني عشر ألف مشارك يحملون لوحات صورة للرئيس الأسد محاطاً بأطفال وطنه. وعلى إيقاع موسيقى حزينة، شكل المشاركون الاثنا عشر ألفاً خلفية رمادية رتيبة، ثم ما لبث أن تحولت إلى سوداء، تم اختراقها بسهم ضوئي ذهبي، لإعطاء إحساس بخطر ما، لكنه غير ظاهر للعيان بعد. ثم عادت الخلفية إلى اللون الرمادي. ثم ظهر خيال جندي مخيف، تم دفعه بالأحرف الأولى من كلمة ظهرت باللون الأبيض، وتدريجياً (وبظرف ثوان من الترقب)، حلت كلمة سلام مكان الجندي. ومن ثم دخل جنود سوريون حقيقيون إلى أرض الملعب، وحملوا الأطفال بعيداً، افتراضاً إلى السلامة. وهكذا تم ربط صورة الجندي المعادي بفهم التضامن مع صورة الأسد باعتباره الأب الروحي (البطريارك) الوطني. هذه الأشكال من الاستعراضات تؤكد نوعاً من المشاركة السياسية، وذلك بتعبئة رجال ونساء لتقديم مضامين رمزية وتأدية عروض فيزيائية (جسدية) تعظم الأسد. وبذا فالنظام السوري قادر على دفع طروحاته الخيالية، وعلى تبني رموز ذات مدلولات متفق عليها، وتوظيفها لإبراز محورية سلطة الأسد بشكل دراماتي.

لكن من وجهة نظر التحليل، تظهر العروض، في الوقت نفسه، قوة ومحدودية مشروع النظام، وذلك بإبراز الفجوة بين قدرة فرض المشاركة وبين التحكم بالاعتقاد. أكثر من ذلك، فصور سلطة الأسد السيادية، والانتماء الوطني غالباً ما يترافق مع لحظات

من انعدام الكفاءة والتردد التي تهز هذه الرؤية للتحكم والمجد. ففي العروض التي هي دون دورة ألعاب المتوسط، يحط القافزون بالمظلات التي رسم عليها وجه الأسد خارج المساحة المخصصة لهم، ويظهر المشاركون في المسيرات بشكل غير منظم، وكثيراً ما يفشل المشاركون في إخفاء تململهم. كما أن الحضور لهذه المناسبات قليل. وأغلبية المشاركين تتم تعبئتهم، بينما يستمر المشاهدون في الكلام أثناء الخطابات التي تمجد حكم الأسد.

وليست العروض المسهبة المثيرة أحداثاً يومياً، لكن مشاهد منها تُعرض على التلفزيون وفي الصحف، حتى بعد سنوات من حدوثها. وهناك عروض، أقل تكلفة وأبهة من دورة ألعاب المتوسط، تحدث سنوياً، حيث تنظم المكاتب الإقليمية لحزب البعث أنشطة محلية، وتقوم هذه المكاتب بحشد طلاب المدارس، وتجند الشعراء والفنانين ومديري المسارح. إن بث ظاهرة تقديس الأسد من خلال العروض تساعد في تعبئة المخزون الرمزي للنظام، وفي الوقت نفسه تؤكد أن المواطنين في أنحاء سورية مطلعون وقادرون على إعادة سرد السيرة الرسمية المقدسة (لأسد).

ومع أن أغلبية الناس قد لا تصدق بشكل مماثل ادعاءات تعظيم الحاكم، ومع أن الأسد لا يقدم رؤية كارزماتية أو ثورية، مماثلة لتلك التي يعنيها المختصون في النظم الفاشية، مع ذلك فإن العروض (حتى تلك التي لا تعتبر ناجحة) تمتلئ بعشوائية الحياة العامة من خلال تأسيس الأفكار والاعتقادات السياسية في صور النظام ورموزه؛ كما أنهم يبنون الصور والمفردات لغرضي الإذعان للنظام، وكما سنرى لاحقاً، ولمنافسته أيضاً. إن ظاهرة تقديس

الأسد، حتى عندما لا تكون مُصدقة، هي آلية قوية، وإن كانت غامضة للتحكم الاجتماعي.

منهجية البحث

تستمد هذه الدراسة مصادرها من البحث الأرشيفي في فرنسا وسورية، بالإضافة إلى بحث ميداني مركز، ومقابلات مفتوحة[٨٢]. أما مصادري الأولية لتحليل الخطاب الرسمي فهي الصحف الحزبية، **البعث** التي قمت بمسحها للفترة من ١٩٦٩-١٩٩٢، والصحيفتين الرسميتين **الثورة** و**تشرين**، واللتين اطلعت عليهما بشكل متواصل، خلال فترة البحث الميداني (١٩٨٨، ١٩٨٩، ١٩٩٢، وصيف عام ١٩٩٦)، وأخيراً البيانات الرسمية، والسير الذاتية، والمجلات. وأما تحليل عملية استخدام الإيقونات والتماثيل والصور والرسوم، فأستند الى العروض المُخرجة التي حضرتها بنفسي، وتلك التي شاهدتها من خلال أشرطة الفيديو، وأخيراً زيارة واستقصاء النصب التذكارية والملصقات في المناطق الحضرية والقروية في سورية. كما أن الكتاب يتفحص القصص القصيرة ـ المسموحة والسرية المنتشرة تحت الأرض ـ والخطاب، ورسوم الكاريكاتير، والقصائد والأفلام والمسلسلات الكوميدية التي تظهر العوامل المشتركة لانعدام ظاهرة التصديق في سورية وتوضح قوة البلاغة الإنشائية لتحديد المفردات التي يعبر من خلالها الناس عن التشاؤم والتجاوزات.

ولأغراض التحليل المفاهيمي، تستعير هذه الدراسة تقنيات من النظرية السياسية ومن الأنثربولوجيا التفسيرية لتقدم ما أطلق عليه «الإثنوغرافيا السياسية» (political ethnography) للسلطة السياسية

في سورية المعاصرة. وبالتأكيد على أهمية التفاصيل الإثنوغرافية، آمل أن أستكشف فوائد وتكاليف والأهمية السياسية للطقوس العامة، وفي الوقت نفسه، إكمال هذه الاهتمامات بتفسير رمزي للمحتوى الحقيقي لظاهرة تقديس الأسد. يساعدنا هذا المنهج على التوصل إلى معنى الرموز والطقوس والممارسات بشكل يجعلنا نتجنب التفسير المبسط لظاهرة تقديس الأسد، كما تم عرضها في الادعاء، مثلاً، بأن هذه الظاهرة اخترعت لتنتج السلطة السياسية. نحن لا نعلم ما كان يفكر به صانعو القرار عندما اخترعوا فكرة تعظيم الأسد، أو إذا ما كانت هذه الأهداف قد تغيرت بمرور الوقت، أو ما إذا كانت أهمية ظاهرة التعظيم تحت تحكمهم فعلياً. ولاكتشاف الأهمية السياسية لظاهرة تقديس الأسد، على كل حال، فإن نوايا القيادات غير ذات صلة بالموضوع بشكل جلي. ومن خلال البحث في «منطق الممارسة» لظاهرة تقديس الحاكم، حسب تعبير بوريو، فمن الممكن تبين الموضوع، أي الآثار الحقيقية لتقديس الأسد على الحياة للمواطنين السوريين العاديين.

ويستلهم الكتاب من نظرية ما بعد البنائية (poststructuralist). فأنا أفترض أن المعاني والسلوكيات الإنساني غير متماسكة، وأن «الثقافة» تشير إلى شبكة من الممارسات، والمحتويات، والصور المتعددة، بدلاً من النظام المتماسك المحدود حيث يترابط الجوهر بجماعة معينة[٨٣]؛ وأن نظم المعاني عرضة للتنافس والمفاوضة من قبل الناس الذين هم موضوع الصياغة وكذلك هم عناصر فاعلة في عوالمهم[٨٤]؛ كما أن السلطة متعددة الوجوه، ومحيرة، وموزعة[٨٥]. إضافة إلى ذلك، يأخذ الكتاب بعين الجد الادعاء بأن كل فعل نقدي أو معارض يستخدم «الوسائل التي يدين ويجازف في أن يقع فريسة للممارسات التي يحاول فضحها»[٨٦]. وأردت

أيضاً أن أعقِد المفهوم، على كل، باقتراح طرق لا تبرهن الممارسات الحقيقية للسيطرة والمقاومة من خلالها على التماسك الوظيفي للسلطة فحسب، بل على غموضها(٨٧).

إن ظاهرة تقديس الأسد مشربة بمعان متنوعة، ويُربط الناس بممارساتها بطرق متعددة. حتى ولو وجدنا «حالة محددة» لإنسان يصدّق أكثر ادعاءات ظاهرة التقديس منافاة للعقل، تبقى النقطة أن هناك أناساً من خلفيات اقتصادية/ اجتماعية ـ من المنتمين إلى المنظمات الشعبية، وطلبة الجامعات، ومن مدن دمشق وحلب، والمناطق الريفية خارج اللاذقية وحماة ـ من الذين يعتبرون كثيراً من عبارات ظاهرة التقديس زائفة بوضوح، ومع ذلك فهم معرضون ومتأثرون بآلياتها التهذيبية بالشكل الذي يحدده هذا الكتاب.

إن مثال سورية يمثل فرصة لا ستكشاف الطريقة التي من خلالها تنتج دولة في طور التشكل التطويع السياسي، باستخدام الرموز والبلاغة السياسية. ومع أن هذه الدراسة ليست مقارنة بالمعنى الحرفي، فإن دلالاتها يجب أن تكون ذات صلة بالدراسات المقارنة للخطاب والرموز والإكراه.

هناك، بشكل عارض، قليل من الدراسات حول السلطوية في السياسة المقارنة، كما أنها تميل إلى التركيز على التحول من السلطوية إلى الأشكال الديموقراطية للحكم(٨٨). لكن عدداً من الأنظمة المعاصرة ليست ديموقراطية بأي شكل من الأشكال، كما أن إهمال الدراسات الحالية لاستمرار وتطور الأنظمة السلطوية لا زالت محيرة. وأعني هنا بـ «السلطوية» تلك الظاهرة التي لا تبدي فيها القيادات تساهلاً تجاه الأفراد والمجموعات التي يُعتقد أنها

مهددة لاحتكار النظام لمؤسسات الدولة، بما في ذلك المؤسسات التي تتحكم فيها الدولة (مثل الصحافة والإذاعة والتلفزيون والمدارس) والتي تقوم بمهمة إنتاج الرموز. إن لجوهر هذه الدراسة هدفين مرتبطين بالسياسة المقارنة: أولهما، أنها تسعى لفهم كيف يمضي الناس العاديون في حياتهم تحت ظروف الحكم التسلطي؛ وثانيهما، أنها تطرح فكرة أن البلاغة والرموز تقللان الحاجة للاعتماد على القمع الصرف كأداة من أدوات التحكم.

إن الإقرار بأن البلاغة والرموز تعملان كوسائل تهذيبية لا يعني أن أشكالاً أخرى من التحكم الإجباري غير مهمة. لا شك في أن الأساليب العقابية الصارخة للنظام مهمة. فاستناداً إلى منظمة ميدل إيست واتش، على سبيل المثال، كان هناك على الأقل ٢٧٠٠ سجين سياسي في السجون السورية عام ١٩٩٦[٨٩]. والاعتقال والتعذيب الجسدي ليسا الأشكال الوحيدة التي يعتمد عليها النظام. إذ لا تعتمد الأنظمة على قدرتها في تصفية الخصوم المحتملين فحسب، بل وأيضاً على استراتيجيات تجعل العقاب غير ضروري. إن فرض ظاهرة تقديس الأسد، بشكل خاص، طريقة رخيصة لتأكيد سيطرة النظام. وكما ناقشت في الفصل الخامس، فإن الاستعراض الرمزي للسلطة لا يعمل مترادفاً مع التحكم الإكراهي فحسب، بل هو بحد ذاته نظام فرعي للتحكم القمعي.

غالباً ما أُسأل عن كيفية مقارنة ظاهرة تقديس الأسد مع غيرها من الحالات المعروفة. إحدى الطرق التمهيدية لتحديد خصوصية تقديس الأسد ضمن إطار السياسة السلطوية تكمن في مقارنتها بأنظمة يمكن تصنيفها ببساطة على أنها «سلطوية» أو «شعبية»، مثل الاتحاد السوفياتي تحت حكم ستالين أو العراق تحت حكم صدام

حسين[٩٠]. يبدو أن ظاهرة تقديس الأسد والعروض التي تحاول التعبير عنها تستمد إلهامها الجمالي من الواقعية الاشتراكية لظاهرة تقديس ستالين[٩١]. فحتى فترة قريبة، عينت الحكومة السورية خبراء سوفيات ليساعدوا في إخراج العروض وتدريب المشاركين. ومثل فن الواقعية الاشتراكية، يقدم الفن السوري الأسد على أنه تجسيد «للمواطن» الذي يوصف على أنه الفلاح المثالي، والعامل، وحتى المرأة المتحررة. هناك تمثال للأسد في الرقة (في شمال سورية)، يمثل نصفه السفلي قاعدة مثلثة أحد أضلاعها على شكل فلاح، وآخر على شكل امرأة، والثالث محفور على شكل عامل. وفي التجمعات الحاشدة، يحمل الشباب السوري، مثل نظرائهم السوفيات، لوحات يتم ضمها لتظهر وجه القائد. ومثل ستالين، يُقدم الأسد على أنه الأب الأخير في السرد السياسي المستند إلى العائلة[٩٢]. وأكثر من ذلك، فالالتزامات الأيديولوجية لحزب البعث، واستراتيجياته التنظيمية، وطرق تجنيده الأعضاء، وتوزيعه للموارد المحدودة، وحتى الطريق التي أصبح بها (حزباً) فاسداً، تم وصفها من قبل ريموند هينبوش على أنها «شبه ـ لينينية»[٩٣].

لكن هناك، مع ذلك، فوارق هامة بين الظاهرتين السورية والسوفياتية. أولاً، ليس لظاهرة تقديس الأسد مركز جغرافي للسلطة المقدسة، يمكن مقارنته بالساحة الحمراء في موسكو[٩٤]. للأسد قصر، لكنه كان لفترة طويلة، غير مسكون، الأمر الذي يجعل شخص الأسد كموضوع للقداسة المخترعة. وإذا كان يسكن هناك الآن (أثناء كتابة الكتاب)، فإنه يفعل ذلك مع قليل من الدعاية[٩٥]. فارق ثان، هو أن تقديس ستالين يُمكن أن يطلق عليه تقديس من الجيل الثاني. فقد ورث ستالين ظاهرة التقديس من لينين وبقي يدين بالكلام لسلفه. في سورية، لم يكن هناك ظاهرة

تقديس مدعومة من الدولة قبل الأسد. لقد كان الحزب فقط، مع الإلهام لفكرة «الكارزماتية غير المشخصنة» تجاه أخلاقيات النضالات البطولية مجسدة في المنظمة غير الشخصانية للحزب، هو موضوع الولاء والتملق[٩٦]. ثالثاً، وقد يكون هذا الفارق الأهم، يشارك الأسد ساحات التماثيل والنصب مع أبطال آخرين. إذ يظهر أفراد عائلة الأسد، وبشكل خاص أمه (التي تحاط بهالة من القداسة)، وابنه الفقيد باسل، وابنه بشار، وأخوه رفعت، أحد المنافسين السابقين على السلطة، يظهر هؤلاء بشكل دوري في العروض الرمزية[٩٧]. وحتى الرجال والنساء السوريون واللبنانيون الذين ضحوا بأنفسهم من أجل الأمة أحياناً يتم تقديمهم أثناء بعض العروض الاحتفالية للنظام[٩٨]. إن ظاهرة تقديس ستالين صنعت أبطالاً من العمال والطيارين[٩٩]. لكن لم يتم عرض لأفراد عائلته، كما أنه لم يسمح لمنافسين محتملين على السلطة ليظهروا كنصب أو صور في العائلة الرمزية للدولة ـ الأمة.

كما يمكن مقارنة ظاهرة تقديس الأسد في سورية بظاهرة تقديس صدام في العراق. ورغم أن كلاً من سورية والعراق محكومتان إسمياً من قبل حزب البعث (بجناحين متنافسين)، مع هذا فإن السلطة الإكراهية والرمزية أصبحت مركزة في شخصية القائد. وكلا النظامين يجندان الأقارب إلى المواقع الأمنية والاستخباراتية الحساسة. كلا النظامين طور الهالة الشخصية، وادعاءات مبالغاً فيها حول قائديهما. مع ذلك، هناك اختلافات هامة بين الظاهرتين.

أولاً، امتلك العراق عوائد نفطية هامة مكنته من الإنفاق على مؤسسات الدولة المرتبطة بالتحكم الرمزي. بينما لا تملك سورية إلا احتياطياً ضئيلاً (رغم اكتشاف حقول جديدة)، لم يكن يتوافر

لديها في الماضي موارد كالعراق، تنفق منها على الاستراتيجيات الرمزية، وهذا سبب واحد يفسر كيف أن التماثيل والملصقات والعروض في سورية أقل إبهاراً منها في العراق. فليس في سورية، نصب تذكارية تقارن بـ «قوس النصر» في العراق، وهو الذي وصفه كنعان مكية في كتابه **النصب التذكاري**[١٠٠]. إن قابلية النصب التذكارية في العراق على إثارة الإعجاب وإشعار المشاهدين بالتصغير (حرفياً تجعلهم يشعرون بأنهم صغار) ليس لها شبيه في سورية، حيث تعتبر النصب التذكارية عادية وغير مبهرة.

ثانياً، حافظت العلاقات القبلية في العراق على استمرارها، كنتيجة مباشرة لسياسة فرق ـ تسد الاستعمارية البريطانية، كما أن هذه السياسة أضعفت المدن العراقية، في حين بقيت طبقة التجار في سورية قوية، ولم تفقد قوتها التجارية والسياسية قط[١٠١]. يوجد في المدن السورية ما يصفه بعض الدارسين بمصطلح «المجتمع المدني»[١٠٢]. إن الاختلافات المجتمعية تنعكس في الطريقة التي يتم بها تركيب مكونات تقديس الحاكم وكيفية استقبالها من قبل المتلقين. غالباً ما يتم عرض صور لصدام باللباس العربي التقليدي، بينما يعرض الأسد دائماً في بدلة رسمية وربطة عنق[١٠٣]. وفي الوقت ذاته، فإن الإرهاب الذي يسم الحياة في العراق، استناداً إلى وصفين مستقلين من قبل كنعان مكية وعصام الخانجي (كلاهما من المهجرين) أقل شيوعاً وأقل رعباً في سورية[١٠٤].

ثالثاً، إن ظاهرة تقديس صدام حسين، كشخصية، فيها الكثير من المبالغة والجرأة. فعند صدام أكثر من ٤٠ قصراً؛ وهو دائماً شاب وحيوي. بينما يفتقر منظر الأسد إلى الكارزماتية، ولا تبدو عليه مظاهر النشاط. فخطاباته محددة وبطيئة. وجسده واقف، وصوته

فيه بحة، وحركاته بطيئة. فالأسد حذر، وهو سياسي معروف بحذقه، بدلاً من جسارته. وهكذا فإن صفاته الخارقة لا تثير ذاك الإلهام والخيال الذي تبعثه صفات صدام حسين.

هذه المقارنات تشير إلى أن نظام الأسد يطمح إلى مستوى أقل من التحكم مقارنة بالعراق تحت حكم صدام حسين في العراق أو الاتحاد السوفياتي في ظل حكم ستالين. وبشكل مشابه لفريدريك العظيم (Fredrick the Great) الذي نقل عنه أنه قال بأنه لم يكن يهتم لما كان يفكر فيه أفراد رعيته، طالما أنهم نفذوا ما أمرهم به، تنتهج القيادة السورية استراتيجيات في توظيف الرموز، لا بقصد إثارة الكارزما أو التصديق، بقدر ما تريد انتزاع مظاهر الطاعة الخارجية[١٠٥]. إن السلطوية اللاشمولية أو الغضة في الحالة السورية تجعلها مناسبة للكشف عن الطرق التي من خلالها تقوم ظاهرة تقديس الحاكم، والعروض التي ترافقها، لا بضبط المشاركين فحسب، بل إنها تكشف كيف أن تحكم الدولة، على مستوى الاستراتيجيات الرمزية، يثير المشاكسة[١٠٦]. إن الحالة السورية تقدم لنا الفرصة لتفحص كيف أن الخطاب والرموز يمكن أن تعيد إنتاج التصوير المثالي للقائد والدولة ـ القومية، بينما تخلق مساحة بديلة للسخرية والغموض.

الخلاصة

ليست السياسة حول المصالح المادية فحسب، بل إنها منافسة حول العالم الرمزي وحول إدارة المعاني والاستحواذ عليها. تحاول الأنظمة التحكم والسيطرة على العالم الرمزي، كمحاولتها التحكم بإدارة الموارد المالية أو ببناء مؤسسات الإجبار والعقاب. هذه

الاستحواذات (المادية، والإجبارية، والرمزية) بينما هي معززة لبعضها البعض، فإنها متميزة من الناحية التحليلية. وعندما تعمل معاً، فإنها تشكل التجربة للحياة السياسية اليومية للأفراد. وتبقى عملية تقديس الأسد فعالة وقوية في آن واحد، لا في أن السوريين يخضعون لالتزاماتها في الامتثال المدني، بل وبشكل أولي، في أن السوريين ـ وطنييهم ومعارضيهم ـ يشتركون بشكل متزايد في الخبرة المشتركة لمفرداتها.

ولا يمكن فهم تاريخ سورية السياسي المعاصر، على عكس الدراسات المتعارف عليها، بشكل مستقل عن ظاهرة تقديس الأسد. فالسياسة السلطوية في سورية تنتج نمطاً من الإذعان لم يكن محدداً في الأدبيات قبل ذلك، وهو ما أطلق عليه في الفصل الخامس بقوة الانضباط ـ الرمزي، وهي غير محتواة في أنماط معروفة للعلماء الاجتماعيين. إضافة إلى ذلك، بما أن ظاهرة تعظيم الحاكم تعمل لتزود (المواطنين) بتوجه مشترك في دولة منقسمة إثنياً، وثقافياً، وسياسياً، فإن الحالة السورية تتطلب منا التفكير مجدداً حول العلاقات بين الممارسات الانضباطية والمجتمع السياسي كلما توفرت هذه التعددية. وأخيراً، تظهر هذه الدراسة كيف تعمل الرموز والبلاغة في آن واحد لتعبر عن السلطة السياسية وتنتجها في الوقت ذاته.

بقية الكتاب منظم كما يلي. يبحث الفصل الثاني في كيف أن الظاهرة البلاغية لتقديس الحاكم تعمل لتقدم علاقات لسيطرة الدولة والعضوية الوطنية كما أنها تعمل بحد ذاتها كنظام للسيطرة. إذ توجه ظاهرة تعظيم الأسد السوريين بتقديم خطوط عريضة للسلوك والحديث العام المناسب. ليس مطلوباً من الناس أن يصدقوا رواية تقديس الحاكم، وهم بالفعل لا يصدقونها، لكنهم

مطالبون بالتظاهر كما لو أنهم (يصدقونها بالفعل). يتحرى الفصل الثالث قصة مثالية تظهر الطرق التي من خلالها تقود «سياسة كما لو» المرتبطة بظاهرة تقديس الحاكم إلى الطاعة، وتحفز على التواطؤ، وتحدد شروط المطاوعة والمقاومة. يبحث الفصل الرابع في الأعمال السرية والمتساهل معها من المسلسلات الكوميدية، والأفلام، ورسوم الكاريكاتير، والنكات التي تسجل مقاومة السوريين. ومعاً، يظهر الفصلان الثالث والرابع غموض السلطة، والطرق التي من خلالها تشجع اللغة والممارسة ظاهرة تقديس الحاكم، وكيف أنها يؤديان، بشكل متناقض إلى خدمة الذات وهزيمتها في آن معاً، بشكل يستدعي التجاوزات ويحدد محتوى (الظاهرة). ويبحث الفصل الخامس، وهو الفصل الأخير، في تداعيات فهمنا لكيفية قيام ظاهرة تقديس الأسد بإنتاج المطاوعة. كما أن الفصل يراجع الطرق التي من خلالها تعمل الرموز والبلاغة، ليس كمناسبات لفرض الطاعة فحسب، ولكن كآليات للإكراه أيضاً.

الهوامش

(١) فولكر بيرتس، **الاقتصاد السياسي لسورية تحت الأسد**، (لندن، دار آي. بي. توريس، ١٩٩٥)، ص. ١٦١.

(٢) ميدل إيست واتش (منظمة مراقبة الشرق الأوسط)، **سورية بلا قناع: قمع حقوق الإنسان من قبل نظام الأسد**، (نيو هيفن، دار جامعة ييل، ١٩٩١)، ص. ٣٠.

(٣) مقابلة مع رسام الكاريكاتير السوري علي فرزات، أيلول/سبتمبر ١٩٩٢.

(٤) مقابلة للمؤلفة، ١٩٩٦.

(٥) تتم تعبئة الأطفال من قبل منظمة الشبيبة التابعة للنظام. منظمة «طلائع البعث» تنظم الطلاب في المرحلة الابتدائية؛ منظمة «شبيبة الثورة»، مسؤولة عن طلبة المرحلة الإعدادية والثانوية. هذه المنظمات شبه إجبارية. الانتساب إلى اتحادات الطلبة في الجامعات ليس إلزامياً، لكن الأعضاء في هذه الاتحادات يشكلون آلية لمراقبة زملائهم. كما تشارك هذه المنظمات في التدريب العسكري في المدارس والجامعات، وتجند طلبة للتدريب العسكري والأمني.

(٦) مقابلة مع المؤلفة، ١٩٩٢. هناك عدد من الأمثلة. أراني رجل أعمال سني في غرفة استقباله في المكتب صورة ضخمة للأسد. وقام بتعليق شعار مصنعه مقابل الصورة، وهو الآية القرآنية «ولقد كرمنا بني آدم» (سورة رقم ١٧، آية ٧٠). يشرح صاحب المصنع، ضاحكاً، كيف أنه أراد مقابلة صورة الأسد مع الآية القرآنية ليؤكد على التباين بين حكم الأسد ومصنعه. وهو بذلك وبشكل واع يبتعد بنفسه، بينما يبدو وكأنه ملتزم بمتطلبات تعظيم الأسد.

(٧) على سبيل المثال، أخبرني مسؤول حكومي عن البرامج الوطنية للشباب بأنه يعي أن مفهوم «حب الأمة العربية، ليس إلا شعاراً. مقابلة مع المؤلفة، ١٩٩٢.

(٨) مقابلة مع المؤلفة، ١٩٩٦. في محادثات متكررة، الكلمات التي تصف النظام حتى من قبل الذين يقدرون استمرارية حكمه هي: منافق وكذاب/كاذب. ولوصف الطريقة التي يستشري فيها الكذب في الحياة اليومية ويورط فيها المواطن العادي، إرجع إلى أسامة محمد «صادق الكاذب، صادق المنافق» صحيفة **الحياة**، حزيران/يونيو ١٩٩٦، ص. ٨.

(٩) أنظر، ريموند أ. هينبوش، **الفلاح والبيروقراطية في سورية البعثية: الاقتصاد السياسي للتنمية الريفية**، (بولدر، دار وست فيو، ١٩٨٩)، ص. ٣٠٢.

(١٠) أنظر، كارل ماركس، **الثامن عشر من بريمير** [يقابل التاسع من نوفمبر في تقويم الثورة الفرنسية] **للويس بونابرت**، (نيويورك، الناشرون الدوليون، ١٩٦٣).

(١١) أنظر، على سبيل المثال، باتريك سيل، **أسد: الصراع على الشرق الأوسط**، (بيركلي ولوس أنجليس، دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٨)، ص. ٣٣٩؛ روبرت سكات ماسون، «الحكومة والسياسة»، الفصل الرابع في سورية: حالة دراسية (واشنطن دي. سي.، قسم الجيش، ١٩٨٨)، ص. ٢١٢. كتاب فولكر بيرتس، **الاقتصاد السياسي لسورية تحت الأسد**، غالباً هو أكثر كتاب تعريفي عن سورية حتى اليوم، مع أنه لا يعير اهتماماً كبيراً لظاهرة تقديس الحاكم، وهو يشير إلى أن الظاهرة تتطلب مظاهر التزام خارجي، ويقترح أن القيام بدراسات إضافية حول الظاهرة قد يكون في غاية الأهمية.

(١٢) لاستعراض حول الأدبيات الحديثة عن ظاهرة السلطوية في الشرق الأوسط، أنظر، جيل كريستال، «السلطوية وخصومها في العالم العربي»، **السياسة الدولية** ٤٦، رقم ٢ (يناير ١٩٩٤): ٢٦٢-٨٩. كل الأعمال التي تناقشها كريستال تتحدث عن أسباب ظاهرة السلطوية، بدل النقاش حول الشروط التي يتم إعادة إنتاجها من قبل الأنظمة، وتركز كريستال نفسها على الاهتمامات «المادية». لكن، وبينما تدعي بأن الأيديولوجية تعمل لإنتاج «الشرعية»، فهي تقترح، من دون الإسهاب، بأن الانصياع الأيديولوجي يمكن أن يكون من نتائجه ابتعاد الناس عن السياسة (٢٨٠-

٨١)- وهي نقطة ستكتسب أهمية مع تقدم هذه الدراسة. أنظر أيضاً، الكتاب الحديث لعالم الأنثروبولوجيا، عبد الله حمودي، **السيد والمريد: الأسس الثقافية للسلطوية المغاربية** (شيكاغو: دار جامعة شيكاغو، ١٩٩٧). وعلى غير أمثلة الكتب التي راجعتها كريستال، يحاول حمودي بحث الأسس الثقافية والأيديولوجية لظاهرة السلطوية في المغرب. ويخلص حمودي إلى أن أسس السلطوية موجودة في الممارسة الصوفية: علاقة «السلطة المطلقة والطاعة المطلقة» بين الشيخ الصوفي والمريد تفيد في التعريف بجوانب مهمة في الحياة السياسية والشخصية في المغرب، وتعمل هذه العلاقة لـ «تعطي شرعية» لظاهرة السلطوية وتهمش فهوماً بديلة. ويبدو أن حمودي مهتم أكثر بالقمع بدلاً من التركيز على الطريقة التي تتشكل فيها مفاهيم المواطنة-الرعية في ظل الأنظمة السلطوية.

(١٣) هذه الصيغة عامة بشكل مبالغ فيه. مع ذلك، الإقرار لدى «الماديين» بأن الرموز يمكن أن تعمل بعكس السياسات الحقيقية (مثل استحضار صور لعبد الناصر في سورية بينما يجري اتباع سياسات مناقضة للقومية العربية) هذا الأمر دفع بالبعض إلى صرف النظر أو تجاهل الرمزية والخطاب الرسمي بدلاً من الكشف عن طبيعة هذا الفصل.

(١٤) أنظر، كمثال، ريموند أ. هينبوش، **الحكومة السلطوية وتشكيل الدولة: الجيش، والحزب، والفلاح** (بولدر: دار وست فيو، ١٩٩٠)؛ ستيف هيدمان، **السلطوية الناجحة: الأصول البنوية والاجتماعية للحكم السلطوي الشعبوي في سورية** (رسالة دكتوراة، جامعة شيكاغو، ١٩٩٢)؛ وإليزابيث ريكارد، «سياسة الجيوش العربية: من المؤامرات الثورية إلى الأنظمة السلطوية»، في كتاب **الدولة العربية**، تحرير جياكومو لوسياني (لندن: دار روتلدج، ١٩٩٠).

(١٥) هذا التلخيص لمدرسة الثقافة السياسية يبسط بالضرورة مجموعة معقدة من المناهج. الدراسة «الكلاسيكية» هي كتاب جابرائيل أ. ألموند وسيدني فيربا، **الثقافة المدنية: المواقف السياسية والديمقراطية في خمس دول** (برنستون: دار جامعة برنستون، ١٩٦٣)؛ ولمتابعة واحد من أهم الكتب في هذه المدرسة، أنظر روبرت دي بوتمان، روبرت ليوناردي، ورافائيل

واي نانيتي، **تفعيل الديمقراطية: التقاليد المدنية في إيطاليا** (برنستون: دار جامعة برينستون، ١٩٩٣). المناظرات التي تستخدم الثقافة كعامل مستقل غالباً ما تتجاهل العوامل الداخلية والدولية التي تتحكم بالقرارات، وتسهل بناء التحالفات، ومن المحتمل أن تحدد النتائج. وكمثال لنقد دراسات الثقافة السياسية للشرق الأوسط، أنظر إدوارد سعيد، **الاستشراق** (نيويورك: طبعة دار فنتج، ١٩٧٨)؛ أنظر بشكل خاص صفحات ٢٨٤-٣٢٨. ولنقاش نقدي لكن متعاطف، أنظر جبرائيل بن دور، «مناهج الثقافة السياسية لسياسة الشرق الأوسط»، **المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط** ٨ (١٩٧٧): ٤٣-٦٣. وكنقد قوي لـ «الجوهرية» الثقافية، أنظر أيضاً، رونالد إندين، **تصوير الهند** (كامبردج، ماساشوستس: دار بلاكويل، ١٩٩٠). ولتحليل العلوم السياسية للثقافة السياسية تتضمن نظرات أنثروبولوجية من كليفورد جيرتز وآبنير كوهين مع فهم جرامشي للهيمنة، أنظر ديفيد دي ليتين، **الهيمنة والثقافة: السياسة والتغيير الديني لدى اليوروبا** (شيكاغو: دار جامعة شيكاغون ١٩٨٦).

(١٦) بشكل عام، يقع دارسو الثقافة السياسية في ثلاثة مطبات. أولاً، يميل نقاشهم نحو نوع من المنطق الدائري. فالسلوك يملي قيماً، تبدو بدورها محددة للسلوك. ثانياً، يميل الباحثون إلى الغموض والانزلاق حول القيم التي يدعون أنها محددة كأسباب. ثالثاً، يفشل محللو الثقافة السياسية في توسيع نقاشهم ليشمل مقارنة مع حالات أخرى. الخصائص التي تطلق على «ثقافة سياسية» محددة ليست بالضرورة فريدة لتلك التجربة. إن مفهوم «الثقافة» ككيان محدد، وبجوهر يمكن تعريفه ملازم لجماعة بعينها تم إحياؤه من قبل بعض منظري الخيار العقلاني. أنظر، كمثال، المساهمون في الرسالة الإخبارية للسياسة المقارنة ـ الجمعية الأميركية للعلوم السياسية، «ملاحظات من الاجتماع السنوي: الثقافة والخيار العقلاني» (صيف ١٩٩٧): ٥-٢١؛ و آفنير جريف، «الاعتقادات الثقافية ومنظمات المجتمع: انطباعات نظرية وتاريخية على المجتمعات الفردية والجماعية»، مجلة **الاقتصاد السياسي** ١٠٢، رقم ٥ (١٩٩٤): ٩١٢-٥٠.

(١٧) من الواضح أن المطاوعة (compliance) والطاعة (obedience) لا يعنيان الشيء نفسه، مع أني أستخدم هذين المصطلحين بالتناوب في هذا

الكتاب. في الاستخدام العادي، المطاوعة فيها معنى التنازل لرغبات الآخرين، أو مجاملتهم. الطاعة تحمل معنى الانصياع لسلطة شخص آخر، بالاشتراك أو الامتثال لأوامر أو قوانين. أن تكون مطاوعاً، فهذه خاصية في الشخصية، أما أن تكون مطيعاً فليس بالضرورة خاصية شخصية. مع ذلك، يستخدم علماء السياسة غالباً مصطلح المطاوعة في إطار علاقة قانونية أو سياسية، وهو تقليد أتبعه.

(١٨) أنا مدينة لقارئ مجهول لمجلة **دراسات مقارنة في المجتمع والتاريخ**، فهو أول من صاغ مشروعي بهذا الشكل.

(١٩) تنسجم نتائجي مع أولئك المراقبين للسياسة السورية. أنظر، كمثال، هشام ملحم، «سورية بين فترتين انتقاليتين»، في **تقرير الشرق الأوسط** ٢٧، رقم ٢ (ربيع ١٩٩٧): ٤. الأعمال الحديثة حول المصالح الإقليمية للنظام السوري وعملية السلام تشمل آلاسادير درايسديل وريموند هينبوش، سورية وعملية السلام في الشرق الأوسط (نيويورك: دار مجلس العلاقات الخارجية، ١٩٩١)؛ و ريموند أ. هينبوش، «هل تريد سورية السلام»، مجلة **دراسات فلسطينية** (خريف ١٩٩٦): ٤٢-٥٧.

(٢٠) آكيل مبمبي يلاحظ في دراسته لنظام ما بعد الاستقلال: «تحاول النخب فرض آراءها ولا تفرضها، في آن واحد. إنهم يحاولون بناء شرعية لحكمهم وامتيازاتهم لكن، وفي الوقت نفسه، يمكن أن يمضوا من دون شرعية». آكيل مبمبي، «طبائع العبودية وكياسة السلطوية»، **الثقافة العامة** ٥، رقم ١ (خريف ١٩٩٢): ١٢٨. صياغة مبمبي توحي بأن الشرعية أمر إما أن يحظى بها النظام وإما لا. أريد أن أقترح بأن «الشرعية» حزمة من الاعتقادات والالتزامات الشعورية المعقدة والمتناقضة أحياناً، لكن مع ذلك فإن إضفاء التقديس على الحاكم لا يمكن أن يعمل على إنتاج الشرعية أو أن المسؤولين الحكوميين يتوقعون بأنهم «يفرضون آراءهم» وذلك بإنتاج ادعاءات منافية للعقل.

(٢١) صامويل هنتنغتون، **الموجة الثالثة: التحول الديموقراطي في آواخر القرن العشرين** (نورمان: دار جامعة أوكلاهوما، ١٩٩١)، ص. ٤٦.

(٢٢) جون إتش شار، **الشرعية في الدولة الحديثة** (نيوبرنزويك: دار ناشرو

الصفقة، ١٩٨٩)، ص. ٢٠.

(٢٣) تبلغ نسبة العلويين ١١ بالمائة من مجموع السكان الكلي لكنهم يحتلون بشكل غير متكافئ لنسبتهم عدداً من المواقع السياسية والعسكرية الرئيسية. لنقاش متطور حول الطبيعة العلوية للنظام، أنظر، يحيى سادوسكي، «أخلاقيات البعث وروح رأسمالية الدولة»، في الأيديولوجية والسلطة في العالم العربي، تحرير بيتر شيلكوسكي و روبرت برانجر (دورهام: دار جامعة ديوك، ١٩٨٨)، ص. ١٦٠-٨٤؛ وبيريتس، الاقتصاد السياسي. أنظر أيضاً إليزابيث بيكارد، «الجماعات العسكرية والسلطة في سورية البعثية»، الشرق (١٩٧٩): ٤٩-٦٢؛ و حنا بطاطو، «بعض الملاحظات على الأصول الاجتماعية للجماعة العسكرية الحاكمة وأسباب سيطرتها»، مجلة الشرق الأوسط ٣٥ (صيف ١٩٨٢): ٣٣١-٤٤.

(٢٤) لوصف للمعارضة الإسلامية للنظام، أنظر حنا بطاطو، «الإخوان المسلمون السوريون»، في **تقرير الشرق الأوسط ١٢**، رقم ٩ (نوفمبر - ديسمبر ١٩٨٢): ١٢-٢٠، ٣٤، ٣٦؛ فرد إتش لاسون، «الأصول الاجتماعية لثورة حماة»، **تقرير الشرق الأوسط** ١٢، رقم ٩ (نوفمبر-ديسمبر ١٩٨٢): ٢٤-٢٨. أنظر أيضاً فصلي ٢ و ٣ (من هذا الكتاب). بعد المذبحة للإخوان المسلمين والقوى الإسلامية في حماة في عام ١٩٨٢، أصبحت الأنشطة الإسلامية المعارضة نادرة. لكن عدداً كبيراً من المسلمين السنيين يرتادون المساجد يوم الجمعة، ويشاركون في حلقات قراءة القرآن، ويرتدون ألبسة متواضعة. بالرغم من صعوبة القياس، يبدو بالنسبة لي (ولعدد ممن قابلت في دمشق تحديداً) أن عدداً أكبر من النساء يلبسن الحجاب في عام ١٩٩٧، على سبيل المثال، مقارنة مع عام ١٩٨٥. عدد من عامة الناس (النساء اللائي يرتدين غطاء الرأس (محجبات) ورجال ونساء ممن لا يرتدونه) يفسرون ظاهرة الحجاب بأنها تشير إلى طريقة من خلالها ينأى بها السنيون بأنفسهم عن النظام، إن لم تكن هذه معارضة له. وبالطبع، فإن حقيقة أن النظام يتساهل مع اللباس الإسلامي تشير أيضاً إلى ثقة لدى قادة النظام بأن هذه الممارسة لم تعد توحي بتهديد سياسي حقيقي لحكم الأسد كما كانت عليه الحال في آواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات. والحجاب أيضاً طريقة للتعبير عن التقوى والعفاف ولتمكين

النساء من التواجد في الأماكن العامة حيث يمكن أن يشعرن بعدم الراحة بدونه. تقريباً نحو ٨٠ بالمائة من السكان السوريين هم من السنة ومن غير الواضح كم منهم ملتزم دينياً أو أن التزامهم الديني يمكن أن يحمل نتائج سياسية، خاصة بعد حكم الأسد.

(٢٥) أنظر جورج إل موسي، تأميم الجماهير: **الرمزية السياسية والحركات الجماهيرية في ألمانيا من الحروب النابولونية إلى الرايخ الثالث** (نيويورك: دار المكتبة الأميركية الجديدة، ١٩٧٥)، ص. ٤.

(٢٦) لنقاش حول أثر الإصلاح الزراعي على الداخل السوري، أنظر هينبوش، **الفلاح والبيروقراطية**، ص. ٣٠٢. أنظر أيضاً، فرانسوا ميتال، «حيازة الأرض والري في سورية: ١٩٤٨-١٩٨٢»، في **حيازة الأرض والتحول الاجتماعي في الشرق الأوسط**، تحرير طريف الخالدي (بيروت، ١٩٨٤)، ص. ٤٦٥-٨١؛ وأيضاً «الدولة والفلاحين في سورية: وجهة نظر محلية لمشاريع الري الحكومية» في **المجتمع العربي: منظور العلوم الاجتماعية**، تحرير نيكولاس هوبكنز وسعد الدين ابراهيم (القاهرة: دار الجامعة الأميركية، ١٩٨٥)، ص. ٣٣٦-٥٦؛ وفولكر بيريتس، «التركيب الاجتماعي والعلاقات الطبقية»، فصل ٣ في **الاقتصاد السياسي لسورية تحت الأسد**.

(٢٧) سيمور مارتن ليبست، الرجل السياسي (**جاردن سيتي**، نيويورك: دار دبل دي، ١٩٦٠)، ص. ٧٧، مذكور في شار، الشرعية في الدولة الحديثة، ص. ٢٠. إن فهم فيبر للمصطلح زلق ومعقد جداً. يبدو أن فيبر يخلط أحياناً «الادعاء بالشرعية» مع «الإيمان بالشرعية» ومع «الأنواع النمطية» لشرعية السلطة التي يستخدمها لتصنيف أنواع الحكم. أنظر ماكس فيبر، **الاقتصاد والمجتمع**، تحرير جونثر روث وكلاس ويتيك (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٧٨)، ص. ٢١٢ ـ ٥٤.

(٢٨) المعارضة البارزة لنظام الأسد كانت تتمثل في جماعة الإخوان المسلمين وحلفائها الإسلاميين، الذين هزموا في حماة عام ١٩٨٢. ومع وقوع بعض حوادث العنف في منتصف الثمانينيات، فقد كانت هذه حوادث متفرقة ومن غير الواضح أي مجموعات كانت تقف وراءها. واستناداً إلى

أحد الباحثين الذين يدرسون المعارضة السورية، فإن الجبهة الإسلامية في سورية، وهي تحالف لبعض العلماء والجماعات الإسلامية لم يعد لها وجود، كما أنه مع بداية التسعينيات لم يعد هناك حركة إسلامية منظمة داخل البلد. أنظر، هانس غنتر، «الديمقراطية هي الحل؟ المعارضة السورية في نهاية عهد الأسد»، في **سورية المعاصرة: التحول الليبرالي بين الحرب الباردة والسلام البارد**، تحرير إبرهارد كينل (لندن: دار إي بي توراس، ١٩٩٤)، ص. ٨٥-٨٦. كما أن المعارضة العلمانية المنظمة تم تدميرها عملياً، والجماعات اليسارية بقيت ضعيفة جداً. من بين الأحزاب العلمانية التي لها بعض الأعضاء، حزب العمل الشيوعي، الحزب الشيوعي-المكتب السياسي، والجناح المعارض في حزب الاتحاد الاشتراكي.

(٢٩) بيريتس، **الاقتصاد السياسي**؛ هينبوش، **الفلاحون والبيروقراطية**؛ سادوسكي، «أخلاقيات البعث»؛ إليزابيث لونغينيس، «البرجوازية والبرجوازية الصغيرة والطبقة المتوسطة في سورية: مساهمة في تحليل طبيعة الطبقية للدولة»، **دورية المتوسط**، رقم ٤ (يوليو-سبتمبر ١٩٧٨): ٢١-٢٤؛ لونغينيس، «الطبيعة الطبقية للدولة في سورية»، تقارير مشروع معلومات وأبحاث الشرق الأوسط، رقم ٧٧ (مايو ١٩٧٩): ٩-١٠.

(٣٠) تقارير التحليل النفسي عن الفاشية تقترح بأن العلاقة متجذرة في الدوافع الجنسية الأولية تجاه الأب أو الأم ويعتمد ذلك على نوعية التفسير. سيغموند فرويد، **سيكولوجيو المجموعة وتحليل الأنا**، ترجمة جيمس ستراتشي (لندن: دار هاجارس برس، ١٩٤٩)؛ ثيودور دبليو آدورنو، «نظرية فرويد وأنماط الدعاية الفاشية»، كتاب **أساسيات مدرسة فرانكفورت**، (نيويورك: دار كتب يوريزن، ١٩٧٨)، ص. ١١٨-٣٧؛ كلاوس ثيووليت، **خيالات الذكر**، (مينيابوليس: دار جامعة مينيسوتا، ١٩٨٧).

(٣١) لنقاش حول الطرق التي عكست «أسطورة الزعيم» شعبية هتلر ويبدو أنها كانت تشبع «تطلع الشعب للأمن والتقدم وعظمة الأمة الألمانية»، أنظر، ديلتيف جي كي بيوكرت، **داخل ألمانيا النازية: التوافق والمعارضة والعنصرية في الحياة اليومية**، ترجمة ريتشارد ديفيسون (نيو هيفين: دار

جامعة ييل، ١٩٨٢)، ص. ٧٥.

(٣٢) حنا آرندت، **الشمولية**، جزء ٣ من أصول الشمولية، (نيويورك: دار هاركورت، بريس، ١٩٦٨)؛ روبرت تكر، «الديكتاتور والشمولية»، **السياسة الدولية** ٢٧، ص. ٥٥٥-٨٣. أنظر أيضاً الدراسات حول الماوية، مثل دراسة ميفير يانغ، **الهدايا والجمائل والولائم: فن العلاقات الاجتماعية في الصين** (إيتاكا: دار جامعة كورنيل، ١٩٩٤)، ص. ٢٤٥-٨٦.

(٣٣) من المثير للاهتمام، أن جرامشي نفسه لا يقدم لنا تعريفاً واضحاً أو محدداً لـ«الهيمنة». كما يلاحظ جين وجون كوماروف، فإن التعريف المستخدم غالباً في التعليقات بأنها «الموافقة العفوية التي تبديها غالبية الجماهير من السكان تجاه الأوامر العامة المفروضة على الحياة الاجتماعية من قبل المجموعة الأساسية المسيطرة» (هذه الملاحظة) هي وصف لما يسميه جرامشي «الوظائف الثانوية للهيمنة الاجتماعية والحكومة السياسية». أنظر ـ جرامشي، **مختارات من كراسات السجن**، تحرير كوينتين هوار و جفري نويل-سميث (لندن: درا لورنس وويشارت، ١٩٧١)، ص. ١٢. هناك عشرات الإشارات إلى الهيمنة في النص، لكن من دون وجود تعريف مسيطر. والنقطة هنا ليست تحديد التعريف الذي أراده جرامشي، بل تبيان الطرق التي من خلالها تم استخدام المصطلح في الدراسات العلمية.

يعرف ديفيد ليتن، على سبيل المثال، الهيمنة بأنها «التشكيل السياسي ـ سواء من خلال القمع أو مساومات النخبة- ومؤسسة اتجاهات أنشطة المجموعة في الدولة وجعلها تفكر بشكل مثالي منظم لهذه العقلية ضمن الإطار الرمزي المسيطر بحيث يسود على أنه جزء من الحس العام». أنظر ليتن، **الهيمنة والثقافة**، ص. ١٩. أنظر أيضاً، جون جافينتا، **السلطة وانعدام السلطة: الهدوء والتمرد في وادي آباليشيا** (آربانا: دار جامعة إلينوي، ١٩٨٠)، وقد اقتبس بشكل مطول في نقد جيمس سي سكات للهيمنة؛ وكذلك جيمس سي سكات، **السيطرة وفن المقاومة: مخطوطات مخبأة** (نيو هيفن: دار جامعة ييل، ١٩٩٠). ولمعالجة مسهبة

للمفهوم، أنظر جين كوماروف وجون كوماروف، **حول المكاشفة والثورة**، مجلد ١، المسيحية والاستعمار والوعي في جنوب أفريقيا (شيكاغو: دار جامعة شيكاغو، ١٩٩١)، خاصة فصل ١.

(٣٤) ستيوارت هول، «الضفدع في الحديقة: التاتشرية بين المنظرين»، في **الماركسية وتفسير الثقافة**، تحرير كاري نيلسون و لورنس جروسبرغ (آربانا: دار جامعة إلينوي، ١٩٨٨)، ص. ٤٤. وتفسير هول لهذا المصطلح مشابه لوصف ريموند وليامز في **الماركسية والآداب** (لندن: دار جامعة أكسفورد، ١٩٧٧)، ١٠٨ف.؛ أنظر المرجع السابق، رقم ١٤.

(٣٥) جين كوماروف وجون كوماروف، **حول المكاشفة والثورة**، ص. ٢٣. أنظر أيضاً بيير بورديو، **الخطوط العريضة لنظرية للممارسة**، ترجمة ريتشارد نايس (كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٧٧)، ص. ٩٤.

(٣٦) أنظر، لويس ألثوسر، «الأيديولوجية وأجهزة الدولة الأيديولوجية (ملاحظات نحو البحث)»، في **لينين والفلسفة** ومقالات أخرى للويس ألثوسر (نيويورك: دار المراجع الشهرية، ١٩٧١)، ص. ١٦٨؛ وستيوارت هول، «المعاني والتصوير والأيديولوجية: ألثوسر والمناظرة ما بعد-البنوية»، في **دراسات نقدية في وسائل الاتصال** ٢، رقم ٢ (يونيو ١٩٨٥): ١٠٠.

(٣٧) آلتوسر، «الأيديولوجية»، ص. ١٦٩.

(٣٨) المرجع السابق.

(٣٩) أعمال كثيرة يمكن أن تندرج تحت عنوان «العروض». من بين هذه الأعمال، بعض تلك لم تتم مناقشتها بعمق في هذه الدراسة، ما يلي: جاي ديبورد، **مجتمع العروض** (ديترويت: دار الأسود والأحمر، ١٩٨٣)، وهي من أولى الأعمال التي تدرس ما يمكن اصطلاحه «بثقافة العروض». يركز ديبورد بشكل أساسي على التجربة الغربية المعاصرة وعلى الاتحاد السوفياتي في عهد ستالين. في كتاب مايكل روجين، **رونالد ريجان والفيلم وفقرات أخرى في دراسات الشياطين السياسية** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٧)؛ ولنفس المؤلف، «شكل يومي!» (Make My Day) (صيغة تحدٍّ): العروض كفجوة في الذاكرة في

السياسات الإمبريالية، في **مرجع التاريخية الجبرية الجديد**، تحرير إتش آرم فيسر (نيويورك ولندن: دار روتلدج، ١٩٩٤)، ص. ٢٢٩-٥٤، يبحث روجين في تقاليد الأعمال التخريبية المضادة المرتبطة بالسياسة الأميركية. في مقالات تربط أفلام هوليوود بالسياسة، يجادل روجين بأن الأفلام تمثل وتشكل الشعور بالوعي العام، كما أن الحقائق السياسية تبدو أحياناً ضرورية للعالم الخيالي للأفلام. ويجادل موري آدلمان، وهو عالم سياسة آخر، بأن «العروض» و«الفن» يؤثران على الوعي العام والآراء وعملية صنع السياسات. أنظر، موري آدلمان، **من الفن إلى السياسة: كيف يشكل الإبداع الفني المفاهيم السياسية** (شيكاغو: دار جامعة شيكاغو، ١٩٩٥)، وللمؤلف نفسه، **تشكيل العروض السياسية** (شيكاغو: دار جامعة شيكاغو، ١٩٨٨). لقد ألهمت أعمال ميشيل فوكو العديد من المنظرين ليكتبوا حول العروض. فعلى سبيل المثال، طور توماس لاكور بعض نظرات فوكو الثاقبة وطبقها على البيئة الإنكليزية في مقالته، «الحشود والاحتفالات الشعبية والدولة في الإعدامات الإنجليزية، ١٦٠٤-١٦٨٦»، في **أول مجتمع متحضر**، تحرير إي إل بيير وديفيد كانادين وجيمس روزينيم (كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٨٩)، ص. ٣٠٥-٣٥٥.

(٤٠) أنظر، كمثال، كتاب كليفورد جيرتز، **نيجارا (Negara)**: **الدولة المسرحية في القرن التاسع عشر في بالي** (برنستون: دار جامعة برنستون، ١٩٨٠).

(٤١) المرجع السابق. أنظر أيضاً، كليفورد جيرتز، «المراكز والملوك والكاريزما»، في **المعرفة المحلية: مقالات إضافية في علم الإنثروبولوجيا التفسيرية** (نيويورك: دار الكتب الأساسية، ١٩٨٣)، خاصة ص. ١٣٠ و ١٣٤.

(٤٢) أنظر أيضاً، فرانسيس ييتس، **آستريا [آلهة العدل في الأساطير اليونانية]: المواضيع الإمبريالية في القرن السادس ـ عشر** (لندن: دار آرك بيبرباك، ١٩٧٥)، ص. ١٢٤-١٢٦. وحول ظاهرة تعظيم الملكة إليزابيث الأولى، أنظر أيضاً روي سترونغ، **تقديس إليزابيث: لوحات وعروض إليزابيث** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٧٧).

(٤٣) ييتس، **آستريا**، ص. ١٠١.

(٤٤) المرجع السابق، ص. ١١١.

(٤٥) منى أوزوف، **الاحتفالات والثورة الفرنيسة**، ترجمة آلان شيريدان (كامبردج: دار جامعة هارفارد، ١٩٨٨)، ص. ٨٣، وأنظر أيضاً، ص. ٤٣، ٤٤، ٥٤، ٧٩، ١١٧.

(٤٦) جيمس فون جيلديرن، **الاحتفالات البولشفية ١٩١٧-١٩٢١** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٣)، ص. ١٠.

(٤٧) لنقاش حول «التقاليد المخترعة» في السياق الإسرائيلي، أنظر كتاب يائيل زيروبافيل، **الجذور المسترجعة: الذاكرة الجماعية وصناعة التقاليد لإسرائيل** (شيكاغو: دار جامعة شيكاغو، ١٩٩٥)، وللمؤلف نفسه، «التاريخي والبطولي وغير المعقول: التقاليد المخترعة والذاكرة الجماعية في إسرائيل»، في **الاحتفالات بالذكرى: سياسة الهوية الوطنية** (برنستون: دار جامعة برينستون، ١٩٩٤)، ص. ١٠٥-١٢٣.

(٤٨) أنظر، إي جي هوبسبام و تيريس رانجر، **ابتكار التقاليد** (كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٨٣).

(٤٩) دارسو العروض الثورية، بشكل خاص، يظهرون كيف أن الاحتفالات «تعيد تشكيل المكان والزمان». تطرح أوزوف، على سبيل المثال، مقولة أن المخططين الثوريين في فرنسا حاولوا مسح ما يذكر بالزمان والمكان المرتبط بالماضي من خلال تجنب الطرق التي كان تسلكها العروض المرتبطة بالكنيسة الكاثوليكية والملكية الفرنسة. وأحدث الثوريون تقويماً جديداً للتعبير عن الفصل الأساسي مع الماضي. المرجع السابق، فصول ٦ و ٧. في روسيا البولشفية، وفي فرنسا الروبسبييرية، وفي إنكلترا الإليزابيثية، حلت الأعياد العلمانية مكان الأعياد الدينية، أو أنه تم تغيير أسماء الأعياد الدينية وذلك لملء الفراغ الناشئ عن التدمير المقصود للماضي الكهني. شاه إيران السابق حاول أيضاً إيجاد تقويم جديد، لكن ليس للانفصال عن الماضي بل للتأكيد على «التقاليد» التي هددتها الإصلاحات.

(٥٠) استناداً إلى ييتس، في إنكلترا الإليزابيثية (في عهد إليزابيث الأولى)، وفي فرنسا القرن السادس عشر، فإن وظيفة الرموز هي «تعزيز» الملكية وتقويض

البابوية. **ييتس، آستريا**، ص. ٩-١٠. وفي المغرب، فإن «الطقوس المقدسة» تعمل «لتجدد سلطة وشرعية الملكية المغربية»، وهي مؤسسة قائمة لأكثر من ألف ومائتي سنة. أنظر إم إي كوم-شيلينغ، **الطقوس المقدسة: الإسلام والنشاط الجنسي والتضحية** (نيويورك: دار جامعة كولومبيا، ١٩٨٩)، ص. ١٨٦. في العراق، فإن محاولة الدولة «اختراق «الثقافات الدنيا» في البداية كانت محاولة لزيادة شرعيتها»، مقارنة بمنافسها الحزب الشيوعي العراقي. أنظر إريك ديفز، «المتحف وسياسة التحكم الاجتماعي في العراق المعاصر»، في الاحتفالات بالذكرى: سياسة الهوية الوطنية، تحرير جون جيليس (برنستون: دار جامعة برينستون، ١٩٩٤)، ص. ٩٩.

أنا لا أقصد القول بأن ديفز يقترح أن إحياء الفولكور يخدم فقط إضفاء شرعية على النظام. يذكر ديفز في بداية مقالته «حتى الأنظمة الأكثر قمعاً، والنظام البعثي مثال لها، تسعى إلى تطوير أيديولوجيات من أجل إنتاج «ضبط ـ ذاتي» لدى السكان بشكل عام» (ص. ٩٠). لكن ديفز لا يطور هذه النقطة. أو، وحسب مراقب آخر للعراق، أوجد نظام صدام حسين البعثي العروض والتمثيليات التحريرية، كإعدامات كانون الثاني/ يناير ١٩٦٩ أو محاكمات الإبعاد لعام ١٩٧٩، والتي كانت تجسد تعبيرات «المعملية العامة لشرعنة النظام ـ الشرعنة القائمة على الخوف ـ والمقصود منها إعطاء «براهين» على العلاقة العضوية بين البعثية والجماهير». أنظر كنعان مكية، **جمهورية الخوف**، ص. ٢٣٥. الاحتفالات البلشفية كان المقصود منها «الدعاية لشرعنة العلاقة بالماضي» كما سعى الحزب البلشفي «لتطوير هويات تساهم في شرعنة حكمه». العروض لها القوة المحتملة «للسيطرة على العقل»، وهذه وظيفة ذات جاذبية لروبسبيير (القائد الثوري الفرنسي) والبلشفيين، وذلك استناداً إلى جيمس فون جيلدرن. فون جيلدرن، **احتفالات البلاشفة**، ص. ١٢-١٣.

(٥١) بإغفال الاعتماد على مصطلحات مثل «الشرعية»، تتحدى منى أوزوف فهم العروض بطريقة تدمج بين آثارها ومقاصد منظريها. لكن، يبقى غير واضح في معالجة أوزوف ما هي وظيفة العروض. فنقاشها حول نتائج العروض ممكن أن يكون غامضاً ومربكاً. فمثلاً، تطرح أوزوف أن الاحتفالات قد فشلت في تقديم بدائل مقنعة للكاثوليكية، بينما تؤكد أن

الاحتفالات كانت قادرة على «تقديس» قيم جديدة: «إن تحول التقديس إلى القيم السياسية والاجتماعية تم إنجازه الآن، ولهذا تم تحديد شرعية جديدة». أنظر أوزوف، **الاحتفالات والثورة البلشفية**، ص. ٢٨٢. إن وصف أوزوف متأثر بأعمال إيميل دوركهايم حول الدين والمجتمع.

(٥٢) يؤكد كتاب لويس مارتن، **صورة الملك، الأبعاد التنكرية للعروض المطلقة**، أن اهتمام مارتن هو بالطرق التي من خلالها يتم تحديد والتعبير عن السلطة من خلال صورة الحاكم كمثال، وهذا يتطابق مع تصوير جيرتز في نيكارا. لكن على غير جيرتز، فإن عمل مارتن مشكل بفهم لاكان (عالم النفس التحليلي الفرنسي جاك لاكان) للتخيل. إن طريقة شرح مارتن للعلاقة بين السلطة والتصوير، مع أنها مثيرة، إلا أنها غامضة ومتحيزة، كما هو افتراضه في كيفية استقبال وتحليل النصوص. قراء الرواية الملكية الرسمية مُفترض بهم أن يُعجبوا ويتمتعوا ويُؤخذوا بالنص الذي يُعظم الملك. في بعض الأوقات، يقترح على القراء أن يصدقوا ما يقدمه النص، ويتخيلوا أنفسهم أنهم بجانب الملك. أنظر لويس مارتن، **صورة الملك**، في النظرية وتاريخ الأدب، مجلد ٥٧، ترجمة مارثا إم هول (مينيابوليس: دار جامعة مينيسوتا، ١٩٨٨).

(٥٣) لشرح حول المنهج «التفسيري» في الأنثروبولوجيا، أنظر بول رابينو ووِيليام سوليفان، **العلوم الاجتماعية التفسيرية: نظرة ثانية** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٧). أنظر خصوصاً للمؤلفين، «الدورة التفسيرية: نظرة ثانية»، ص. ١-٣٠؛ كما أن مقالة جيرتز المشهورة «اللعبة العميقة: ملاحظات على صراع الديكة البالية [نسبة لبالي]» منشورة في هذا الكتاب. لكن التحليل التفسيري المقنع أكثر من قبل جيرتز معروض في حالته الدراسية، **نيجارا: الدولة المسرحية في القرن التاسع-عشر في بالي**. لنقاش للتحليل التفسيري لجيرتز، أنظر كليفورد جيرتز، **تفسير الثقافات** (نيويورك: دار الكتب الأساسية، ١٩٨٠)، وللمؤلف نفسه، **المعرفة المحلية: مقالات إضافية في الأنثروبولوجيا التفسيرية**.

(٥٤) جيرتز، **نيجارا**، ص. ١٢٠.

(٥٥) هذه الصيغ لـ«الدولة» و «الأمة» غير مقصود أن تكون جازمة، لكنها

مقصودة بغرض التفرقة بين بناء الدولة وبناء الأمة. فحقيقة، إن المشاكل الكبيرة في الأدبيات هي في ما هو معني بـ«الدولة» و«الأمة» و«القومية» وما هي درجة تطبيق مفاهيم مبنية على بدايات التجربة التاريخية الأوروبية المعاصرة على أنظمة تنتمي إلى نهاية القرن العشرين مثل سورية. فكما يشير تيموثي ميتشل، فإن الدولة هي كلٌّ من المؤسسات الحكومية الرسمية و«تشكيل ثقافي وأيديولوجي عام» هو «يوجد ليس فقط كاعتقاد ذاتي، متضمن في تفكير وأفعال الأفراد (ولكن) هذا الاعتقاد يتم تصويره وإنتاجه بوضوح في صيغ يومية. أنظر تيموثي ميتشل، «محدودية الدولة: مناهج دراسة الدولة ونقادها»، مجلة **العلوم السياسية الأميركية** ٨٥، رقم ١ (مارس ١٩٩١): ٨١.

(٥٦) تشارلز تيلي، «حول تاريخ بناء الدولة الأوروبية»، في **بناء الدولة القومية في أوروبا الغربية** (برنستون: دار جامعة برنستون، ١٩٧٥)، ص. ١٦؛ جيانفرانكو بوجي، **تطور الدولة الحديثة: مقدمة سوسيولوجية** (ستانفورد: دار جامعة ستانفورد، ١٩٧٨)؛ بيري آندرسون، **أصل الدولة المطلقة** (لندن: دار فرسو، ١٩٧٩)، خاصة فصول ١، ٢، ٤، ٥. ولمقالات حول الدولة «أبنية تنظيمية» أو «لاعب مستقل محتمل»، أنظر بيتر بي إيفان وآخرين، **أعيدوا الدولة هنا** (كمبردج: دار جامعة كمبردج، ١٩٨٥). لنقاش حول بناء الدولة كعملية طويلة منظمة من التطور والتي من خلالها أصبح الملوك والطبقة الأرستقراطية معتمدة ومحدودة من قبل الرعايا الذين أضحوا بدورهم أكثر تهذيباً أو «تمدناً»، أنظر نوربرت إلياس، السلطة والكياسة، مجلد ٢ **من العملية التمدنية** (نيويورك: دار راندم هاوس، ١٩٨٢).

(٥٧) إريك هوبسبام، **الأمم والقومية منذ ١٧٨٠** (كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٩٠)، وللمؤلف نفسه، **عصر الإمبراطورية، ١٨٧٥-١٩١٤** (نيويورك: دار راندم هاوس، ١٩٨٧)، فصل ٦. لنقاش حول تطور الدولة القومية، أنظر إرنست جلنر، **الأمم والقومية** (أكسفورد: دار باسيل بلاكويل، ١٩٨٣). وفي مقالة غير منشورة، «الثورة الفرنسية وظهور شكل الدولة»، يقترح ويليام إتش سويل أن الأمة «كمبدأ للسيادة» تم تأسيسها من قبل الثوريين الفرنسيين في صيف وأوائل خريف ١٧٨٩.

ومع أن الأمة كانت قد ظهرت قبل الثورة الفرنسية، فقد تغير معناها مع إعلان الجمعية الوطنية (البرلمان الفرنسي). وكما يقول سويل، «الملوك، الذين كانوا يجسدون السيادة قبلاً، أصبحوا الآن ممثلين للأمة ـ ممثلين شرفيين، بالتأكيد، لكن تابعين بالنهاية لإرادة الأمة». (ص. ٥).

(٥٨) ليا غرينفلد، **القومية: خمس طرق للحداثة** (كامبردج: دار جامعة هارفارد، ١٩٩٢)؛ «تجاوز أهمية الأمة»، **ديدلاس** ١٢٢، رقم ٣ (صيف ١٩٩٣): ٤٧-٦٢. إن فهم غرينفلد لأصول القومية البريطانية المعاصرة متشكل بتأثير متزايد من عدد من المؤرخين البريطانيين.

(٥٩) يوجين ويبر، **من فلاحين إلى (مواطنين) فرنسيين** (لندن: دار شاتو و ويندراس، ١٩٧٩)؛ وسوزان كوتس واتكنز، **من مقاطعات إلى أمم** (برنستون: دار جامعة برنستون، ١٩٩١).

(٦٠) هوبسبام، **الأمم والقومية منذ ١٧٨٠**؛ غلنر، **الأمم والقومية**.

(٦١) الأمة، بهذا المعنى، هي شكل مما يطلق عليه بندكت آندرسون «المجتمعات المُتخيلة». بندكت آندرسون، **المجتمعات المُتخيلة**، طبعة معدلة (١٩٨٣؛ لندن: دار فرسو، ١٩٩١).

(٦٢) برزت القومية العربية أولاً في القرن التاسع عشر كرد فعل على الدولة العثمانية. لنقاش مهم ووجهات نظر متشعبة، أنظر جورج أنطونيوس، **اليقظة العربية: قصة الحركة القومية العربية** (لندن: دار إتش هاملتون، ١٩٣٨)؛ سيلفيا حاييم، **القومية العربية: مختارات أدبية** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٦٢)؛ آلبرت حوراني، **الفكر العربي في العهد الليبرالي ١٧٩٨-١٩٣٩** (لندن: دار جامعة أكسفورد، ١٩٦٢)؛ سي إرنست دان، **من العثمانية إلى العروبية: مقالات حول نشأة القومية العربية** (آربانا: دار جامعة إلينوي، ١٩٧٣)؛ فيليب خوري، **الوجهاء الحضريون والقومية العربية** (كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٨٣)؛ رشيد خالدي وآخرين، تحرير، **أصول القومية العربية** (نيويورك: دار جامعة كولومبيا، ١٩٩١).

(٦٣) كليفورد جيرتز، «الثورة المُدمجة: المشاعر البدائية والسياسية المدنية في

الدول الحديثة»، في **تفسير الثقافات** (نيويورك: دار الكتب الأساسية، ١٩٨٣)، ص. ٢٥٥-٣١٠؛ يناقش نيكولاس فان دام الصراعات الطائفية والإقليمية والقبلية ضمن القوات المسلحة وحزب البعث في كتابه، **الصراع على السلطة في سورية: الطائفية والإقليمية والقبلية في السياسة ١٩٦١-١٩٧٨** (نيويورك: دار سانت مارتن، ١٩٧٩).

(٦٤) لتحليل علمي حديث حول فشل الدولة في تحقيق التطلعات القومية للعرب، أنظر برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة** (باريس: دار طبعات لا دوكوفرتيه، ١٩٩١).

(٦٥) لوصف للطريقة التي تستخدمها الدولة في خدمات الدعم من أجل توزيع الموارد المحدودة، أنظر سادوسكي، «أخلاقيات بعثية». لنقاش حول سياسة الدولة تجاه «التنمية» الاقتصادية، أنظر، هينبوش، **الفلاح والبيروقراطية**. ولنقاش حول أهمية الدولة في تشجيع التنمية الاقتصادية بين «البلدان النامية-المتأخرة»، أنظر آلكسندر جيرشينكرون، **التخلف الاقتصادي في منظور تاريخي** (كامبردج: دار جامعة هارفارد، ١٩٦٢)، ص. ٣٥٣-٣٦٤.

(٦٦) وهذه هي الحالة بالنسبة إلى أنظمة «بناء المؤسسات». أنظر كن جويت، **الفوضى العالمية الجديدة: اللينينية المنقرضة** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٢)، ص. ٦١-٦٢؛ أنظر أيضاً المرجع السابق، ص. ٨-١١ لنقاش حول ظاهرة تقديس ستالين؛ إرنست إتش كانتوروويكز، **جسما الملك: دراسة في الفكر السياسي اللاهوتي في العصور المتوسطة** (برنستون: دار جامعة برنستون، ١٩٥٧). يدعي كانتوروويكز بأن الدولة في فرنسا أصبحت «تجسيداً في حد ذاتها ولم يكن هذا فوق الأفراد المشكلين لها فحسب، بل ومنفصلاً عنهم ايضاً» (ص. ٣٨٢).

(٦٧) جويت، **الفوضى العالمية الجديدة**، ص. ٩١-٩٢، رقم ٩.

(٦٨) إن «التخيل الفيزيولوجي» لرواية الملك بجسمين تم تطويرها في عهد إنكلترا التودورية (Tudor England). فعلى سبيل المثال، كتب الفقية إدموند بمودين من عصر الملكة إليزابيث الأولى، «يوجد داخل الملك/الملكة

جسمان، جسم طبيعي وجسم فطن. جسمه الطبيعي... سم زائل، خاضع لكل الأوهان التي تأتي مع الطبيعة أو القدر. لكن جسمه الفطن هو جسم لا يمكن رؤيته أو مطالعته... وهذا الجسم خال كلياً من الطفولة والشيخوخة وكل النقائص الطبيعية والحماقة. كانتورورويكز، **جسما الملك**، ص. ٧؛ روجين، رونالد ريجان والأفلام، ص. ١٨. في فرنسا في ظل حكم لويس السادس عشر، القائد والدولة لا يمكن الفصل بينهما حتى أكثر من إنكلترا، كما هو منصوص في مقولة الملك الشهيرة، «الدولة أنا». ويقترح كانتوروويكز بأن في فرنسا، شخص الملك الحي له صفات الشخص المثالي. السلطة الملكية في آواخر العصر الوسيط في إنكلترا لم تكن شخصاً خيالياً كما في باقي الدول الأوروبية خلال القرن السادس عشر، وخاصة تحت حكم لويس السادس عشر. عبارات مثل «الملك لا يموت أبداً»، كانت سائدة في فرنسا خلال القرن السادس عشر، ص. ٤٠٩. وبخاصة لنقاش معمق حول كيف استطاع لويس السادس عشر ضبط أرستقراطيي الديوان الملكي، أنظر نوربرت إلياس، **مجتمع الديوان الملكي**، ترجمة إدموند جيفكوت (نيويورك: دار راندم هاوس، كتب بانثيون، ١٩٨٣).

(٦٩) يُعرّف ماكس فيبر كاريزما المنصب في، **الاقتصاد والمجتمع**، لتعني «الاعتقاد بوجود التفضيل الإلهي المحدد لمؤسسة اجتماعية»، ص. ١١٤٠. وحول «تناوب الكاريزما»، أنظر ص. ٢٤٦-٢٥١؛ وللنقاش حول «السلطة القانونية»، أنظر ص. ٢١٥-٢٢٦.

(٧٠) الإذاعة السورية، يوم ١١ آذار/مارس، ١٩٨٠؛ مقتبس من موشى ماعوز، أبو **الهول دمشق** (نيويورك: دار ويدنفيلد ونيكولسن، ١٩٨٨)، ص. ١٥٦-١٦٧.

(٧١) من المهم ملاحظة أن الملكة إليزابيث الأولى انتحلت الشخصية الرعوية كملكة، كراعية وكحالبة بقر متواضعة. يدعي لويس آدريان مونتروس بأن الملكة اختلقت لنفسها «نوعاً من الرعوية الإنكليزية الخشنة»، وهذا ما يعني لي بداية الوعي الوطني في إنكلترا. لكن بالنسبة لمونتروس فإن إليزابيث استخدمت هذه البلاغة لتؤكد «بأنها بنفسها ليست حالبة بقر». أنظر

مونتروس، «إليزا، ملكة الرعاة ورعوية السلطة»، في كتاب **الواقعية التاريخية الجديدة**، تحرير إتش آرم فيسر (نيويورك ولندن: دار روتلدج، ١٩٩٤)، ص. ٩٠. لا أحد من ظواهر التقديس الملكية هذه كان بإمكانها تأكيد الادعاء الديموقراطي بالتساوي: «إكس (رمز للمجهول) لا أحد إلا واحداً منكم».

(٧٢) بالطبع، هوبز كان سيكره هذه الباطنية.

(٧٣) أنا مدينة للمراجع المجهول لمجلة **الدراسات المقارنة في المجتمع والتاريخ** للصياغة المتعمقة لهذه النقطة.

(٧٤) لأمثلة في دراسات الشرق الأوسط، أنظر كتاب تيموثي ميتشل، **استعمار مصر** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩١)، حيث استخدم فوكو وجاك داريدا ليوثق ويحلل الآثار الصارمة الناتجة من الحكم البريطاني الاستعماري في مصر. استخدامه هو واحد من أقوى الاستخدامات لنظرية ما بعد البنائية في سياق الشرق الأوسط. أنظر أيضاً، برينكلي ميسك، **دولة الخطوط الجميلة: السيطرة النصية والتاريخ في المجتمع الإسلامي** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٣)، حيث يحلل العلاقات المتغيرة بين الكتابات الإسلامية و«السلطة» في «السياق السياسي» لليمن.

(٧٥) ولذكر البعض: إلين سكاري، **الجسد في الألم: صنع وتفكيك العالم** (نيويورك: دار جامعة أكسفورد، ١٩٨٥)؛ توماس لاكور، **صناعة الجنس: الجسد والنوع من الإغريق إلى فرويد** (كامبردج، دار جامعة هارفارد، ١٩٩٠)؛ للمؤلف نفسه، «الشهوة الجنسية، والإنتاج، وسياسة بيولوجية إعادة التوليد»، **التصوير**، رقم ١٤ (ربيع ١٩٨٦): ١-٤١. أعمال أخرى سابقة تشمل دراسة كانتوروويكز حول الخيال «الفسيولوجي» التي ربط الجسد الأزلي للملك بالجسد الخالد للمجال، جسدي الملك.

(٧٦) ميشيل فوكو، **الانضباط والعقاب: ولادة السجن**، ترجمة آلان شيريدان (نيويورك: دار راندم هاوس، وكتب فينتج، ١٩٧٩)، ص. ١٩٤.

(٧٧) المرجع السابق، ص. ٢٩٣-٣٠٨.

(٧٨) أنظر تي فوجيتاني، **الملكية الفخمة: السلطة والمهرجانات في اليابان المعاصرة** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٦)، ص. ٢٦.

(٧٩) للطرق التي من خلالها يشكل السرد العام فهم المواطنة في السياق الأميركي، أنظر كتاب لورين بيرلانت، **ملكة أميركا تذهب إلى مدينة واشنطن: مقالات حول الجنس والمواطنة** (دورهام: دار جامعة ديوك، ١٩٩٧). تقدم بيرلانت النقطة الهامة بأن الناس غير مشغولين بهويتهم كمواطنين حتى أثناء الدعايات الانتخابية أو الأحداث الوطنية. «مع ذلك فالبلاغة حول المواطنة تزود إطاراً تعريفياً مهماً للطرق التي يرى الناس فيها أنفسهم كجمهور، عندما يفعلون ذلك». وهي تستخدم عمداً لغة الدعاية لتصف الطرق التي من خلالها تنشر مفاهيم في الحياة الوطنية «استراتيجيات ربط الأحداث حتى يتم الترغيب في الاستخدام الدعائي».

(٨٠) ادعت تقارير غير رسمية بأنه توفي على الأقل ثلاثة أطفال بضربات شمس أثناء التمرين وذلك لعدم توفر مياه بشكل كاف ولعدم وجود حماية كافية هناك. لقد أخبرني بذلك أناس من مختلف المناطق والخلفيات الطبقية، لكن لم يكن هناك طريق للتوثق من الرواية؛ ويمكن أن تكون القصة مجرد شائعة منتشرة على نطاق واسع، لكنها ممكنة الحدوث. واستناداً إلى مقابلات مع عضو في الاتحاد الرياضي كان من المسؤولين عن تنظيم حفلة الافتتاح، فإن النساء الذين أخبرن مدربيهم بأنهن قد يكن في دورتهن الشهرية أثناء دورة الألعاب، لهؤلاء تم إعطاؤهن حبوباً للتحكم بالدورة أثناء الاحتفالات.

(٨١) أنظر على سبيل المثال، إيان بوروما، «اللعب الحقيقي»، عرض الكتب **لنيويورك تايمز**، ١٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩، ص. ٤٤-٥٠. ولوصف للألعاب الجماهيرية في كوريا الشمالية، أنظر آربن سي لينر، «التفكير الجمعي للألعاب الجماهيرية الرياضية ـــ والدعائية في كوريا الشمالية»، **وول ستريت جورنال**، ١٥ آب/ أغسطس ١٩٨٩، ص. ١؛ كونغ دان أو، **التغيير القيادي في سياسة كوريا الشمالية: خلافة كيم إيل جونغ** (سانتا مونيكا: دار مؤسسة راند، ١٩٨٨)، ص. ٢، ٢٤-٤٦.

(٨٢) جرى البحث الأرشيفي في مكتبة الأسد، ووزارة الخارجية في باريس، ووزارة الدفاع في فينسن (شمال باريس). في عام ١٩٨٥، عندما كنت أدرس اللغة العربية، سكنت مع عائلة لبنانية في حارة أبو رمانة، وهو حي راق في دمشق. في الفترة ١٩٨٨-١٩٨٩، وبرعاية من منحة فلبرايت، سكنت في سكن البنات في جامعة دمشق، وفي مخيم للاجئين الفلسطينيين، وفي شقة مستأجرة في الصالحية، وهو حي لمتوسطي الدخل قرب مركز البلد. في عام ١٩٩٢، استأجرت شقة على حد الحي المحافظ الذي يقطنه متوسطو الدخل، حي المهاجرين، خلال سنة حصلت فيها على دعم منحة فلبرايت-هيز لبحوث رسائل الدكتوراة. وفي عام ١٩٩٦، وبدعم من منحة من جامعة ويسليان، عدت لفترة الصيف، وسكنت في المعهد الفرنسي للدراسات العربية ـ دمشق. وخلال فترة بحثي، أجريت مقابلات مع أكثر من مائة شخص، منهم مسؤولون حكوميون بارزون، وقادة وأعضاء في المنظمات «الشعبية»، وفلاحون، ومدربو رياضة، وأساتذة ومديرو مدارس، ورجال أعمال، وفنانون، ومخرجون، واقتصاديون، ومؤرخون، ومعارضون سياسيون. أغلبية هذه المقابلات أجريت باللغة العربية. وكثير ممن قابلت يجب أن يبقوا مجهولين.

(٨٣) ويليام إتش سويل، «مفاهيم الثقافة»، **في ما بعد الدورة الثقافية: التاريخ وعلم الاجتماع في عصر انهيار الإطار الفكري السائد**، تحرير فيكتوريا بونيل ولين هنت (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ينشر قريباً)، يناقش الاستخدام الزلق لمصطلح «الثقافة» في علم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع. وكما تقترح شيري أورتنر، إذا كنا نفكر بأن الثقافة ليست «جوهراً راسخاً بعمق ومرتبطاً أو ملازماً لمجموعة معينة»، ولكن أنشطة «صياغة المعاني»، عندها يمكن أن نبحث عن الطرق التي من خلالها تُنتج و تُستقبل المعاني الرمزية من قبل «لاعبين تاريخيين حقيقيين»، وهم «يحاولون دائماً فهم حياتهم، ويحيكون دائماً أبنية المعاني، مهما كانت هشة ومشتتة». شيري بي أورتنر، «مقدمة»، **التصويرات** ٥٩، (صيف ١٩٩٧): ص. ٨-٩.

(٨٤) أنظر شيري بي أورتنر، **صناعة الجنس (Gender): السياسة والشهوانية للثقافة** (بوسطن: درا المنارة، ١٩٩٦)، فصل ١. ومثل أورتنر، أنا لا

أعتقد أنه علينا الاختيار بين «النظرية التفسيرية التامة أو الطوعية التامة، بين الخاضع الفوكوي (نسبة إلى فوكو) المبني بلا ترابط وبين الفاعل الحر (كما يصوره) الخيال الغربي». ص. ١١.

(٨٥) أنظر كاماروف وكاماروف، **حول الكشف والثورة**، ١: ١٧.

(٨٦) أنظر إتش آرام فيسر، كتاب **الواقعية التاريخية الجديدة** (نيويورك ولندن: دار روتلدج، ١٩٩٤)، ص. ٢. هذا الفهم للعلاقة بين الفكر النقدي للسلطة يستلهم من عمل ميشيل فوكو. في تاريخ الجنس، الجزء الأول، يتساءل فوكو: «هل الخطاب النقدي الذي يوجه نفسه للقمع يأتي ليشكل حاجزاً لآليات السلطة التي كانت تعمل من دون معارضة حتى تلك النقطة، أو أنها ليست في الحقيقة جزءاً من الشبكة التاريخية نفسها كالشيء الذي تدينه (وبالتأكيد تعرفه) بتسميته «قمع»؟ هل كان هناك حقاً قطع تاريخي بين عصر القمع والتحليل النقدي للقمع؟» (ص. ١٠).

(٨٧) ولنقد مثير لصياغة فوكو حول السلطة، أنظر نيل برنر، «الوظيفية الجديدة لفوكو»، **النظرية والمجتمع**، ٢٣ (١٩٩٤): ٦٧٩-٧٠٩.

(٨٨) إن أغلب الدراسات التي تتعلق مباشرة بالسلطوية نُشرت قبل عام ١٩٨٠. أنظر على سبيل المثال، خوان لينز، «الأنظمة السلطوية والشمولية»، **النظرية السياسية الكلية**، جزء ٣ من **دليل العلوم السياسية**، تحرير فرد جرينستين ونلسن بولسبي (ريدينغ، ماس: آديسون-ويسلي، ١٩٧٥)؛ صامويل بي هنتنغتون وكليمنت مور، محرران، **السياسة السلطوية في المجتمعات الحديثة** (نيويورك: دار الكتب الأساسية، ١٩٧٠). هناك أدبيات وفيرة حول «السلطوية-البيروقراطية»، التي تؤكد على العلاقة السببية بين «تعميق» استراتيجيات استبدال التصدير وتدخل النخبة العسكرية-البيروقراطية للتحكم باحتمال عدم الاستقرار العمالي. أنظر، على سبيل المثال، ديفيد كولير، **السلطوية الجديدة في أميركا اللاتينية** (برنستون: دار جامعة برنستون، ١٩٧٩). وتشمل الأعمال الأولية حول الظاهرة المرتبطة المسماة بـ «الشمولية»، حنا آرندت، **أصول الشمولية** (نيويورك: دار هاركورت وبريس، ١٩٦٨)؛ وكارل فريدريك، **الشمولية** (كامبردج: دار جامعة هارفارد، ١٩٥٤). أما أدبيات «التحول»

(الديموقراطي) فهي كثيرة للاستشهاد بها، لكن في ذهني كتب مثل، آدم برزورسكي، **الديموقراطية والسوق: الإصلاحات السياسية والاقتصادية في أوروبا الشرقية وأميركا اللاتينية** (كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٩١).

(٨٩) هذا الرقم هو تقدير للجنة المقيمة في باريس، لجنة الدفاع عن الحريات الديموقراطية وحقوق الإنسان في سورية (سي دي إف)، المذكورة في **التقرير العالمي لمراقبة حقوق الإنسان**، ١٩٩٧، ص. ٣٠٠. وكانت هناك مجموعة من الإعفاءات الرئاسية أثناء التسعينيات. من أحدث هذه الإعفاءات كان في أواخر نوفمبر ١٩٩٥: وحسب التقارير، تم إطلاق سراح ١٢٠٠ سجيناً، أغلبهم ممن كان يُعتقد أن لهم علاقة بالإخوان المسلمين. وهناك أيضاً ادعاءات بأن ١٥ جهازاً أمنياً وشبه عسكري تراقب بعضها البعض وتراقب المواطنين السوريين. أنظر، هيومان رايتس واتش، سورية بلا قناع: قمع حقوق الإنسان من قبل نظام الأسد (نيوهيفن ولندن: دار جامعة ييل، ١٩٩١)، ص. xiii. والجيش هو مؤسسة أخرى تزود النظام بقواعد دعم هامة وتحمي النظام من المعارضة الداخلية. كما أن رؤساء الأجهزة الأمنية هم من بين مستشاري الرئيس الأسد الرئيسيين. وهم، كالرئيس، يميلون لكونهم عسكريين ينحدرون من الطائفة العلوية. وقاعدة ثالثة لحكم الأسد هي حزب البعث، وله أغلبية في كل مؤسسات الحكم، وهو الحزب الوحيد المسموح به لينشط بين الطلبة وداخل القوات المسلحة. في عام ١٩٩٠، زاد الأسد عدد المقاعد في مجلس الشعب، ليسمح للأعضاء المستقلين بالترشح. بعض المرشحين المستقلين، الذين يمثلون القطاع الخاص، نادوا بإصلاحات اقتصادية، لكن أياً منهم لم ينتقد الكحومة بشكل صريح. أنظر، فولكر بيرتس، «الانتخابات البرلمانية السورية: إعادة تشكيل قاعدة الأسد»، **تقرير الشرق الأوسط** ٢٢، رقم ١ (يناير–فبراير ١٩٩٢): ١٥–١٨.

(٩٠) جيمس إل جيلفن يحدد أصول ما يسميه بـ «القابلية الاجتماعية السياسية الشعبية» في المؤسسات والخطاب والاحتفالات العامة السورية المستجيبة بشكل رئيسي للتدخل الفرنسي والإنكليزي في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى. أنظر، «الأصول الاجتماعية للوطنية الشعبية في سورية:

دليل لإطار فكري جديد»، **المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط** ٢٦ (١٩٩٤): ٦٥٥-٦٦١. ولنقاش شامل للشعبوية السورية، أنظر جيمس إل جيلفن، التعبئة الشعبية وأسس السياسة الجماهيرية في سورية، ١٩١٨-١٩٢٠ (رسالة دكتوراة، جامعة هارفارد، سبتمبر ١٩٩٢). في الحالة الإيرانية، يجادل إرفاند أبراهميان بشكل مثير بأن تفسير الخميني للدولة والمجتمع يشبه شعبوية العالم الثالث، خاصة شكلها الأميركي اللاتيني، أكثر من «الأصولية الشائعة». أنظر **الخمينية: مقالات حول الجمهورية الإسلامية** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٣)، خاصة فصل ٢. ولتعريف أبراهيميان للشعبوية أنظر ص. ١٧.

(٩١) أنظر على سبيل المثال، كاترينا كلارك، الرواية السوفياتية: التاريخ كطقوس (شيكاغو: دار جامعة شيكاغو، ١٩٨٩) و«الأنثروبولوجيا الخيالية كسياق للأدب الستاليني»، في **الاشتراكية**، تحرير روبرت تكر (نيويورك: دار دبل يو دبل يو نورتن و سي أو، ١٩٧٧)، ص. ١٨٠-١٨٩. ولوصف للأيقونات في بدايات الاحتفالات البلشفية، أنظر فون جولدرن، **الاحتفالات البلشفية ١٩١٧-١٩٢٠**، وفيكتوريا إي بونيل، «تصوير المرأة في بداية الفن السوفايتي»، المرجع السوفيتي (يوليو ١٩٩١): ٢٦٧-٢٨٨. واستناداً إلى فون جولدرن وبونيل، كثير من الصور البلشفية في بدايتها كانت ملهمة بالرموز الكلاسيكية الجديدة والقصص الرمزية المنقولة عبر الثورة الفرنسية. ولوصف للرموز الفرنيسة، أنظر لين هنت، **السياسة والثقافة والطبقة في الثورة الفرنسية** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٤). أيضاً، موريس آغولين، **ماريان (Marianne) إلى المعركة: الصور الجمهورية والرمزية في فرنسا ١٧٨٩-١٨٨٠** (كامبردج، إنكلترا: دار جامعة كامبردج، ١٩٧٩)؛ وأوزوف، مذكور سابقاً.

(٩٢) تسمي كاترين كلارك السرد السياسي القائم على العائلة «نماذج عائلية مثالية»، في «الأنثربولوجية الخيالية كسياق للأدب الستاليني»، ص. ١٨٢.

(٩٣) هينبوش، «التجنيد السياسي والتنشئة الاجتماعية في سورية: حالة منظمة الشبيبة الثورية»، **المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط** ١١ (١٩٨٠):

١٤٣-١٤٧، مذكورة في سادوسكي، «أخلاقيات بعثية»، ص. ١٦١.

(٩٤) لنقاش حول مراكز وأصول نشأة الكاريزما، أنظر كليفورد جيرتز، «المراكز والملوك والكاريزما»، **في المعرفة المحلية: مقالات إضافية في الأنثروبولوجيا التفسيرية** (نيويورك: دار الكتب الأساسية، ١٩٨٣)، ص. ١٢١-١٤٦.

(٩٥) ولتفاصيل حول القصر، أنظر دانييل لو جاس، **سورية الفريق الأسد** (دار إيديسيون كومبلي، ١٩٩١)، ص. ١١٢.

(٩٦) جويت، الفوضى العالمية الجديدة، أنظر ص١، ٤-٥، ٩-١٢، ١٨، ٢١-٢٣، ١١٤-١١٥، ١٢٥-١٢٦.

(٩٧) الأمر المثير أن والد الأسد لا يُستحضر أبداً، أنظر فصل ٢، حيث يناقش بالتفصيل استحضار الرموز العائلية.

(٩٨) أنظر فصلي ٢ و ٣.

(٩٩) كلارك، «الأنثروبولوجيا الخيالية»، ص. ١٨٠-١٨٩.

(١٠٠) كنعان مكية (عندها كان يكتب بالاسم المستعار سمير الخليل)، **النصب التذكاري: الفن والفظاظة والمسؤولية في العراق** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩١)، ص. ٣-٤. وتركز مقالة لدونالد مالكولم ريد حول طوابع البريد في العراق، رغم سطحيتها، على الرمز في العراق، على الرغم من أن أغلب الدراسات لا تهتم بهذا البعد باستثناء مكية وديفيز. أنظر، «الطابع البريدي: نافذة على عراق صدام حسين»، **مجلة الشرق الأوسط** ٤٧، رقم ١ (شتاء ١٩٩٣): ٧٧-٨٩.

(١٠١) بالرغم من سياسة فرق تسد للانتداب الفرنسي، التي مكنت طبقة الفلاحين الفقراء والمتوسطين من طوائف الأقليات من كسب درجة من النفوذ العسكري، ولاحقاً، النفوذ السياسي في سورية لا تتناسب مع نسبها، مع ذلك بقيت الطبقة التجارية وطبقة رجال الأعمال متنفذة جداً في عهد الانتداب. في الفترة الراديكالية من حكم البعث، تم تقليص القوة السياسية والاقتصادية لهذه المجموعات. يوجد خارج الإطار الرسمي لمؤسسات الحكم، مع ذلك، بعض النفوذ لطبقة رجال

الأعمال في مجال عميلة صنع السياسات الاقتصادية. ورجال الأعمال المنتمون إلى برجوازية ما قبل ١٩٦٣، يتنافسون حالياً ليس فقط مع رجال أعمال صاعدين ـ استفادوا من الانفتاح الاقتصادي في أواخر الثمانينيات ـ في الصناعات الصغيرة، والتصنيع، والتجارة، والخدمات، الطبقة القديمة من رجال الأعمال تتنافس أيضاً مع الفئة العليا من الأثرياء الجدد الذين استخدموا صلاتهم مع النخبة الحاكمة للحصول على ممتلكات في الأراضي، وقطاع البناء، والصناعات الزراعية، والسياحة، والمواصلات. أنظر جوزف باهوت، «طبقة رجال الأعمال السورية، سياساتها وتوقعاتها»، في **سورية المعاصرة: التحول الليبرالي بين الحرب الباردة والسلام البارد**، تحرير إبيرهارد كيينل (لندن: دار إي بي تورس، ١٩٩٤)، ص. ٧٤، مذكورة في فرد إتش لاسن، «رأس المال الخاص والدولة في سورية المعاصرة»، **تقرير المشرق الأوسط ٢٧**، رقم ٢ (ربيع ١٩٩٧): ١١. كما أن بعض المؤسسات مثل غرفة التجارة في دمشق لها بعض المدخلات إلى قرارات النظام المالية. حول نفوذ غرفة التجارة الدمشقية، أنظر ستيف هايدمان، «الضرائب من غير التمثيل»، في **القواعد والحقوق في الشرق الأوسط**، تحرير إليس غولدبيرج وريسات كسابا وجويل ميجدال (سياتل: دار جامعة واشنطن، ١٩٩٣).

(١٠٢) لنقاش حول المجموعات التي تمثل المجتمع المدني أنظر ريموند هينبوش، «الدولة والمجتمع المدني في سورية»، **مجلة الشرق الأوسط** ٤٧، رقم ٢ (ربيع ١٩٩٣): ٢٤٣-٢٥٧. ولنقاش مفصل ومسترع للانتباه حول الطبقات ونفوذ هذه الجماعات في العراق، أنظر حنا بطاطو، **الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق** (برنستون: دار جامعة برنستون، ١٩٧٨). ولمقارنة غير مؤكدة حول العراق وسورية «وثقافتهما السياسية المختلفة بشكل أساسي»، أنظر روبرت سبرنغبورغ، «البعثية في الممارسة: الزراعة والسياسة والثقافة السياسية في العراق وسورية»، **دراسات الشرق الأوسط** ١٧، رقم ٢ (إبريل ١٩٨١): ١٩١.

(١٠٣) حول وصف لتقمص صدام حسين للقيم البدوية و«الفحولة»

(Machismo) في الرسوم الهزلية في العراق، أنظر آلن دوجلاس وفدوى مالطي-دوجلاس، **الرسوم الهزلية العربية: سياسة الثقافة الشعبية الناشئة** (بلومنغتون: دار جامعة إنديانا، ١٩٩٤)، ص. ٤٦-٦٠. في الرسوم الهزلية، يُعرض صدام على أنه البطل الوحيد، وهذا اختلاف واضح مع الكوميديا السورية الرسمية التي تظهر الأسد «كأب» لسورية. دور الأسد كأب ككناية مناقش في فصل ٢.

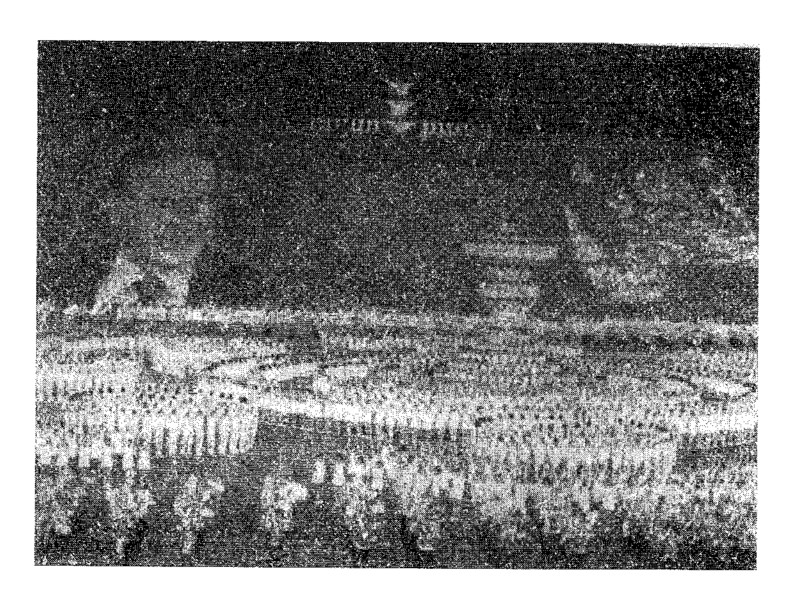
(١٠٤) أنظر كنعان مكية (سمير الخليل)، **جمهورية الخوف: السياسة في العراق المعاصر** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٩). يقدم هذا الكتاب تقريراً حول الطريقة التي أسس بها الخوف سلطة صدام حسين. أنظر أيضاً مكية، **القسوة والصمت: الحرب والاستبداد والانتفاضة في العالم العربي** (نيويورك: دار دبليو دبليو نورتن وسي أو، ١٩٩٣). ولردود عربية نقدية لكتابه الثالث، أنظر، على سبيل المثال، عرض أحمد دلال للكتاب في **الحياة**، ٢٣ مايو ١٩٩٣؛ إدوارد سعيد، «المفكرين والحرب»، في **تقارير مشروع المعلومات والبحوث للشرق الأوسط**، رقم ١٧١، (يوليو-أغسطس ١٩٩١): ١٥-٢٠؛ أسعد أبو خليل، «المفكرين العرب في المحاكمة»، **مجلة الشرق الأوسط** ٤٧، رقم ٤ (خريف ١٩٩٣): ٦٩٥-٧٠٦. هؤلاء المؤلفون لا يجادلون في طبيعة النظام العراقي الوحشية والمرعبة، لكن ينازعون بعض الحقائق التي يذكرها مكية، ويتحدون وصفه للمفكرين العرب. لوقائع أخرى حول الرعب في العراق، أنظر عصام الخافجي، «إرهاب الدولة وانحطاط السياسة في العراق»، **تقرير الشرق الأوسط** ٢٢، رقم ٣ (مايو-يونيو ١٩٩٢): ١٥-٢١.

(١٠٥) أنا مدينة ليحيى سادوسكي لهذا القياس.

(١٠٦) باستخدام تعبير «غير شمولي» هنا، أنا لا أقترح بأنه يوجد نظام شمولي أو (تفرض الشمولية)؛ أنا فقط أدل على بعض الأنظمة أكثر (اقتراباً أو فرضاً) للشمولية من أخرى، كمثل، أن يكون لهذه الأنظمة قابليات وتطلعات للتحكم بالمواطنين من أنظمة أخرى. وسيتضح هذا الموقف في الفصل الثاني.



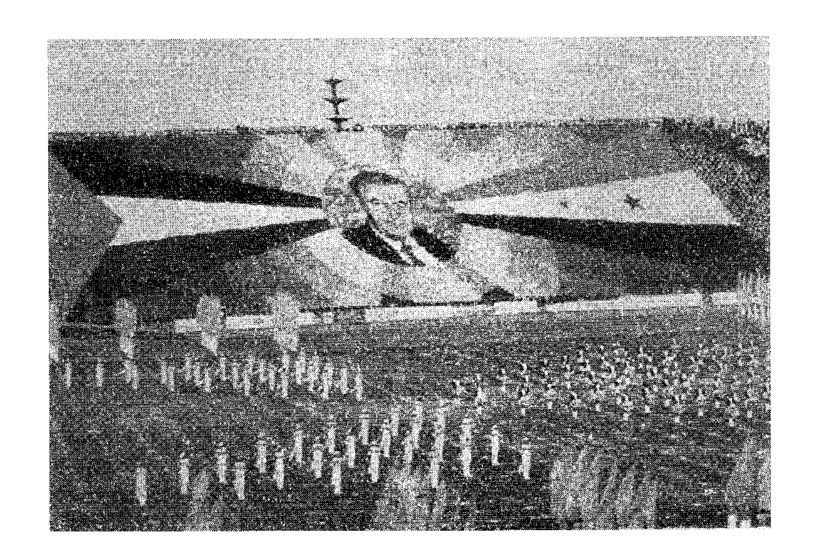
صورة رقم ٢



صورة رقم ٣



صورة رقم ٤



صورة رقم ٥

الفصل الثاني

قتل السياسة: البلاغة الإنشائية الرسمية والحديث المسموح

إن قوة الدولة السورية لا تكمن فقط في قدرتها على التحكم بالموارد المادية وتشكيل مؤسسات العقاب، بل تكمن أيضاً في قدرتها على إدارة النظام الرمزي لإنتاج ما يسمية عالم السياسة، آكيلي مبمبي «التعبير عن المراد للأحداث والتحكم به»[1]. يبحث هذا الفصل في العملية الحسية لظاهرة تقديس الحاكم من خلال بلاغتها، والطريقة التي تعمل من خلالها المفردات الرسمية كآلية للتحكم السياسي بينما تقدم علاقات سيطرة الدولة والعضوية الوطنية.

ينقسم الفصل إلى قسمين. الأول، «تكويم (وضع الأمور بشكل غير مرتب) الفضاء العام»، يقدم عرضاً تاريخياً لطبيعة مفردات ظاهرة تقديس الحاكم وتحوّلها. ويُظهر هذا القسم كيفية عمل ظاهرة تعظيم الحاكم ضمن العالم البلاغي الأوسع[2]. إذ تشترك البلاغة الواسعة مع تعظيم الحاكم في «قاعدة» وصفية، في نظام

متماسك من القواعد التي تحكم الحديث بأشكال يمكن استيعابها وتسهيل تواصلها[٣]. وبكلمات أخرى، فقد أسست ظاهرة تقديس الحاكم، مثل العالم البلاغي الواسع الذي هو جزء منها، أسست استخدامات، وممنوعات، وأعرافاً، وقيوداً تعمل لتحدد شكل السلوك العام المقبول سياسياً. يناقش القسم الثاني من الفصل «المحتوى العلاماتي»، ابتكار ظاهرة تقديس الحاكم المتمثلة في أسلوب بلاغي محدد: الاستعارات (التعابير المجازية) العائلية. إن استخدام الاستعارات المرتبطة بالعائلة هو واحد من الطرق التي تقدم فيها ظاهرة تعظيم الأسد العلاقات المثالية للنظام المتمثلة في السيطرة والعضوية الوطنية. إن قدرة الدولة على الاستحواذ على الرموز المشتركة التي تُشرب الحياة اليومية بالمعاني هي جزء من قوتها لإيجاد وإدامة أسطورة وطنية. إذ تساعد الاستعارات العائلية، مثل طبيعة الصيغ البلاغية عموماً، في تحديد شكل ومحتوى الطاعة، وفي الوقت نفسه فهي تعمل من أجل تعميم العضوية بإنتاج التوجه العام المشكل للمجتمع الوطني.

تكويم الفضاء العام: الصيغة

استند التركيز الأكاديمي لظاهرة تعظيم الحاكم إلى محاولات تحديد نشأة الظاهرة، كشيء متميز عن تحليل خصائصها الرسمية، وأهدافها السياسية، ومحتواها العلاماتي. مع ذلك، ولأن الباحثين يختلفون حول ماهية ظاهرة تقديس الحاكم، لا يتفق سجلان على تاريخ بداية تعظيم الحاكم. فتمتد نقاط النشأة المقترحة لأكثر من عقد، من أوائل السبعينيات إلى منتصف الثمانينيات، مشيرة إلى تطورات استطرادية أساسية في نظام الدلالات للنظام. تسجل هذه التطورات التحول الناجح للاهتمام والسلطة بعيداً عن حزب البعث

باتجاه قائده. تجادل مصادر حكومية في دمشق بأن الأسد شخصياً هو من ابتدع ظاهرة التقديس بعد سنوات من وصوله إلى السلطة، على الرغم من معارضة جورج صدقني، وزير إعلامه من سبتمبر ١٩٧٣ إلى سبتمبر ١٩٧٤[٤]. هناك روايات بأن صدقني قد اعترض لأن وسائل مثل تزيين صورة الأسد في الكتب المدرسية قد يكون مهيناً للحساسيات الدينية للسكان. ويدعي صاحب السيرة الذاتية للأسد، باتريك سيل، بأن أحمد اسكندر أحمد، وزير الإعلام من ١ سبتمبر ١٩٧٤ وحتى وفاته في ٢٩ ديسمبر ١٩٨٣، هو من اخترع ظاهرة تعظيم الأسد حتى يحرف انتباه السوريين عن التوترات الاقتصادية وعن العنف بين القوات الحكومية والإخوان المسلمين السوريين والذي وصل أوجه في مجزرة راح ضحيتها ما بين ٥٠٠٠ إلى ٢٠,٠٠٠ من السكان في حماة في فبراير ١٩٨٢[٥]. استناداً إلى يحيى سادوسكي، فإن التكريم المبالغ فيه للأسد بدأ داخل دوائر المنظمات الشعبية لحزب البعث كجزء من التعظيم العام لإنجازات البعث، وما لبث أن أصبح جزءاً من استراتيجية لتعبئة المناشدة الجماهيرية في بدايات ١٩٨٢. فبالإضافة إلى مجزرة حماة وتراجع أسعار النفط الحاد، يقترح سادوسكي أن الغزو الإسرائيلي للبنان في ٤ يونيو ١٩٨٢ هدد بتقويض الدعم الداخلي للأسد وشكل تحدياً لدوره المعزو - ذاتياً كزعيم في الشرق الأوسط؛ لقد جاءت ظاهرة تقديس الحاكم استجابة لهذه التطورات[٦]. أما روبرت سكات ماسون، أحد مؤلفي كتاب **الحالة الدراسية لسورية** الذي أعدّه قسم البحوث الفيدرالي في مكتبة الكونغرس، فيرجع تاريخ تقديس الحاكم إلى عام ١٩٨٥. ويرجع ماسون ظهورها إلى النوبة القلبية التي أصابت الأسد والتحديات اللاحقة للنظام من قبل أخي الرئيس رفعت الأسد[٧].

ومع أن التنظير المفاهيمي الدقيق لظاهرة تقديس الحاكم يفترض وضعها في سياقها التاريخي، فإن من غير المفيد الهوس في التركيز على نقطة بداية وحيدة. يبين هذا الفصل، بالتركيز على طريقة عمل ظاهرة تقديس الحاكم رسمياً وآثارها، كيف أن تعظيم الأسد يظهر كمكون في نسيج الحياة السياسية في سورية المعاصرة؛ فظاهرة تعظيم الحاكم تتطور، وتمتد وتتجذر، وتغير مجراها، وتعود إلى نقاط تركيز أولية كاستجابة لأزمات سياسية محددة تتحدى التعبير المثالي للنظام للأحداث والظروف والناس.

إن انتشار الصور بداية مع انقلاب الأسد في عام ١٩٧٠ أوحى إلى شخصنة جديدة للسلطة؛ فالحزب المجرد والبعيد وغير المحسوس أصبح مادياً وقريباً من الناحية الرمزية ومحسوساً عندما بدأ الأسد بتجسيد وشخصنة الحزب وقيمه. فقبل أن يستولي الأسد على السلطة، كان حزب البعث يدعي أنه «يجسد إرادة الأمة (العربية)»[٨]. ولدرجة أن أي قائد عربي شخصن السلطة والقيم السياسية في سورية، فإنه هذا القائد كان بطل القومية العربية الرئيس المصري جمال عبد الناصر، الذي وافته المنية قبل شهر واحد من استيلاء الأسد على الحكم[٩]. كما أن القائد السوري الفعلي السابق، صلاح جديد، كان واضحاً في تغيبه عن السجلات الصحافية. ومن ٢٠ نوفمبر ١٩٧٠، أي بعد أربعة أيام من قيام الأسد بانقلابه، بدأت الصحف تتحدث عن خروج المظاهرات «العفوية» لتأكد دعم «الجماهير». وفي أول احتفال بتنصيب الأسد كرئيس في ١٢ مارس ١٩٧١، حمل الآلاف من السوريين صور القائد الجديد، أثناء «التظاهرات الجماهيرية» المنظمة من قبل الدولة.

وزاد الخطاب البلاغي المركز على شخص الأسد، وإنجازاته

الاستثنائية ودوره كأب وطني مع مرور الوقت، ومع استجابة المنظرين السوريين للضغوط من خلال رفع وتيرة البلاغة[١٠]. أثناء فترة صدقني، كوزير للإعلام، احتفل السوريون بما تم اعتباره رسمياً بـ «النصر» في حرب أكتوبر عام ١٩٧٣. وأصبح «الرفيق» الأسد بشكل متزايد «المناضل» البطل. في عام ١٩٧٦، اصطدم القرار غير الشعبي للتدخل العسكري في لبنان مع التصوير الذاتي للنظام وأضر بالصدقية القومية العربية للأسد في الداخل والخارج. إذ يصف بعض السوريين التدخل السوري واحتلال لبنان بأنه «فيتنام سورية». على الرغم من ذلك، يصبح الأسد في البلاغة الرسمية «منقذ لبنان» في ١٩٧٦.

وزادت إعلانات الولاء الشاذة للأسد مع نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات، عندما ساهم الأداء السيئ للاقتصاد السوري، وإدراك السوريين لسوء الإدارة والفساد، في تنامي المعارضة لنظام الأسد[١١]. بعيد الهزيمة الساحقة للإخوان المسلمين في حماة عام ١٩٨٢، على سبيل المثال، أصبحت «البيعات» أو قسم البيعة للأسد طريقة من خلالها كان مطلوباً من أعضاء «المنظمات الشعبية» التعبير عن ولائهم علناً[١٢]. وتوحي هذه البيعات بأن مظاهر الولاء والطاعة يجب أن تُقابل بالحماية والأمان. في حالة حماة، على سبيل المثال، فإن نساء حماة وأمهاتها «تعاهدن القائد على بذل كل شيء من أجل المواطن والدفاع عنه»[١٣]. واستمر موضوع التعهد بالبيعة يجد تعبيرات في الملصقات السياسية والشعارات، مثل الصورة التي تحتفل بالذكرى الخامسة والعشرين للحركة التصحيحية في ١٩٩٥ (صورة ٦)[١٤].

وجاء إضفاء هالة مقدسة على ظاهرة تقديس الأسد العلمانية، إلى

الآن، في أعقاب مرض الأسد ومحاولة أخيه رفعت الاستيلاء على السلطة في ١٩٨٤، جاعلة الأسد خالداً بشكل رمزي في اللحظة التي كان فيها الأسد أبعد ما يكون عن الخلود مادياً. فأثناء الاستفتاء في السنة التي بعدها، ظهر كقائد مقدس يحكم «للأبد». وبدأت النصب التذكارية تظهر، وهي التعبير المادي عن النزوة نحو التخليد. وبرز أول تمثال للأسد في دمشق في مكتبة الأسد عام ١٩٨٤، وهي السنة نفسها التي حاول فيها رفعت أن يستغل النوبة القلبية للأسد وأمر سرايا الدفاع لتدخل دمشق؛ ويظهر التمثال الأسد جالساً مع كتاب على حضنه، فهو العالم الذي يُضرب به المثل. وارتبط تحسن صحة الأسد المادية والسياسية بإعادة تقديم بيعة ولاء، وُقعت هذه المرة بالدم. وبالمطالبة أن تُوقع البيعات بالدم، فلم يقم المنظرون بتقوية التعبير الرمزي للولاء فحسب، بل وقدموا أيضاً مرجعاً مجازياً متناقضاً للأفعال الخيانية لرفعت، أخ الأسد بالدم. فتوقيع البيعة بالدم كان وعداً بالولاء بالدم، في الوقت الذي فشل فيه قريب الأسد بالدم في البرهنة على ذلك.

وبالإضافة إلى ذلك، أصبحت كلمة بيعة وعبارة «بايعناك» أكثر شيوعاً في البلاغة الرسمية مع منتصف الثمانينيات. وتشير البيعة إلى فعل من خلاله يعترف أشخاص بشكل فردي أو جماعي بسلطة قائد ذي سيادة. وأكثر أهمية، تحمل الكلمة بشكل ضمني معاني إسلامية صريحة وكانت قد فُهمت من قبل كثيرين على أنها استحواذ مريع لمفردة مشحونة دينياً. فبيعة الخليفة، حسب موسوعة الإسلام، «الفعل الذي من خلاله يُختار شخص ويُعترف به كرأس للدولة المسلمة». ولقد مارس أتباع [النبي] محمد البيعة، وذلك بإعلان التزامهم بالعقيدة الإسلامية والاعتراف بالسلطة التي أسسها محمد. وكما توحي الكلمة بالطاعة للسلطة، فإنها قد

تقترح أيضاً، مثل العقود، اتفاقية مشتركة من خلالها يتم مقابلة إرادة المختارين بقبول الشخص المُختار. أما الآثار المقيدة للبيعة فمن المفروض أن تكون «شخصية ومدى الحياة»، كما أن الفعل مشروط ببقاء القائد «ملتزماً بشرع الله»[١٥].

وعندما أصبح الأسد مثل الإله، يبدو أن حدود المبالغات الخطابية البلاغية قد وصلت حدها، كما أن التغيرات في ظاهرة تقديس الحاكم قد أضحت أقل وضوحاً بعد عام ١٩٨٥. استمرت ادعاءات الخلود، أحياناً مع عروض صارخة من الأبهة والادعاء، وأحياناً بشكل أقل إثارة للولاء. فقد شاعت الكتب التي تسجل إنجازات الأسد بعد عام ١٩٨٥، مع استمرار الأسد في استبدال الحزب كموضوع للانتباه المتقطع والطاعة السياسية[١٦]. ولا يمكن اعتبار هذه الكتب عموماً سيرة ذاتية، كما أنها لا تركز على شخصية القائد أو حياته الشخصية. بدلاً من ذلك، تسجل هذه الكتب، بالتركيز على صيغ تبرز «فكر» الأسد، وذلك من خلال تأطيرها ضمن الفكر البعثي المقبول، تسجل كلاً من الأهمية المستمرة للحزب والطريقة التي تعرض بها الأفكار بشكل تربطها بشكل مفضل لصالح الأسد. ويكافأ كُتابُ وموزعو هذه السير بسخاء على جهودهم لأن كل مكاتب ومدارس الدولة مطلوب منها شراء نسخ منها[١٧]. وعلى الرغم من ذلك، فقلما تجد هذه الكتب في المكتبات التجارية، لأنها لا تباع بشكل جيد.

أظهر الاستفتاء الرئاسي في ديسمبر ١٩٩١ الطريقة التي من خلالها يمكن أن تفتح ظاهرة تعظيم الحاكم، بالإضافة إلى كونها طريقة لإيصال الخطاب البلاغي الرسمي، مجالاً متنقلاً من المبالغة العامة. فلكونه جاء بعد حرب الخليج، والانتخابات التي جرت في

أوروبا الشرقية، ومعاهدة الأخوة والتعاون بين لبنان وسورية، مرسخة تحكم الأسد على لبنان، ومشاركة سورية في مؤتمر مدريد للسلام، قدم الاستفتاء الفرصة لعروض غير مسبوقة من التزلف. ويذكر ناقد أدبي سوري كيف ساد جو من «الهستريا العامة» حول العاصمة السورية[١٨]. وأعلنت منى واصف، الممثلة السورية الشهيرة، لجمهورها التلفزيوني كيف أن الدنيا أمطرت ـ وهذا حادث مرحب به في المناطق الصحراوية- لأن السوريين كانوا يجرون استفتاءً يؤكدون من خلاله ولاءهم وإخلاصهم لحافظ الأسد[١٩]. وكان الاستفتاء مناسبة للدعاية لاحتمالات الطموح التوريثي العائلي للنظام عندما ظهرت بعض الملصقات التي تحتفل بالأسد «كأبي باسل»، في إشارة إلى ابنه الأكبر. وعندما قُتل باسل بحادث سيارة في يناير ١٩٩٤، ظهرت ملصقات بشعارات تقدس ذكراه إلى جانب صور للأسد؛ وبدأ المنظرون مباشرة بترفيع ابنه الثاني، بشار، كخليفة لوالده.

وضمن محتوى النظام العلاماتي الذي يصنع بشكل متزايد ادعاءات مبالغاً فيها حول قائد سورية كاستجابة لضغوط سياسة محددة، ثمة خاصية أخرى لظاهرة تقديس الأسد تتمثل في زلاقتها. فاللغة تملك مرونة من النوع الذي يختفي ويظهر ثانية. فالرموز التي تستحضرها ظاهرة التقديس تميل إلى الاختفاء ثم الظهور، وتتضاءل سنة وتنتعش في السنة التي تليها. فمبايعة الدم التي ظهرت لتدل على الولاء بعد محاولة رفعت الاستيلاء على السلطة لم تعد مطلوبة في استفتاء عام ١٩٩١، جزئياً بسبب الخوف من فيروس الإيدز الذي جعل الآباء لا يسمحون لأبنائهم بوخز أصابعهم[٢٠]. وبالمثل، فقد يبرز الإعلام أهمية استفتاء رسمي محتفياً بنشر وثيقة ذات طبيعة «خالدة»، فقط لتتجاهل المناسبة بعد عدة سنوات.

وتسمح مرونة ظاهرة تقديس الحاكم بوجود ادعاءات غير متوافقة. فيمكن للأسد أن يكون «فارس الحرب» و«رجل السلام». كما يمكن أن يكون الصيدلي والأستاذ والدكتور والمحامي «الأول»، وكل ذلك في حملة انتخابية واحدة. والسؤال هو: لماذا تكون الادعاءات حول الأسد مبالغة ومرنة وغالباً متناقضة في الوقت نفسه؟ وتظهر الإجابات المحتملة كيف أن مرونة الخطاب البلاغي، الطريقة التي يمكن أن يعترف بالتناقض، لها وظائف سياسية؛ فهي لا ترتبط لي فقط بظاهرة التقديس بذاتها بل أيضاً بالطرق التي من خلالها تعمل الظاهرة ضمن العالم البلاغي الأوسع لسورية.

أولاً، كما تقترح أولريك فريتاج في نقاشها لتاريخ سورية، فإن الأيديولوجية البعثية غامضة عمداً لكي تساعد على إدماج مجموعات متفرقة في دولة-وطنية، تقلل الصراعات وتشجع التوافق[٢١]. ومع أن تحليل فريتاج لا يتعرض لظاهرة تقديس الحاكم، يمكن للإنسان أن يفترض وجود ادعاءات غير متوافقة واستمرار ظهور الرموز المرتبطة بظاهرة تعظيم الحاكم واختفائها، يفترض أن تعمل أيضاً لتقلل أو تخفي الصراع وتناشد مجموعات من القواعد المختلفة أو ذات المصالح المتعارضة. لكن هل يقصد من الادعاءات التي تجعل من الأسد العالم الأول والأستاذ الأول والصيدلي الأول، هل يقصد من هذه الاستخدامات أن تناشد العلماء والأساتذة والصيادلة؟ إن الشعارات التي تصور الأسد على أنه «فارس الحرب» و«بطل السلام» يمكن أن تطمئن مجموعات مختلفة من السوريين الذين لديهم أفكار متناقضة حول تسوية للسلام العادل في الشرق الأوسط. لكن ليست كل الادعاءات غير التوافقية المتواجدة في الخطاب البلاغي تشجع التوافق بالضرورة. بالإضافة إلى ذلك، لا يمكننا أن نعلم من تحليل فريتاج ما هي

مقاصد المنظّرين عندما يصوغون الخطاب البلاغي أو إذا كانت المقاصد تتغير مع الوقت. ولا نعلم حتى ما إذا كانت الأيديولوجية اليوم تنجح في التغطية على الاختلافات السياسية الجوهرية، مع أن الحوادث مثل مجزرة حماة تبين أنها فشلت في فعل ذلك في حينه. ما نعلمه هو أن الناس مطالبون للمشاركة، وترديد الصيغ، وأن السوريين أصبحوا فصحاء في الصور الرمزية لظاهرة تعظيم الأسد. وتظهر اللغة والرموز مجتمعاً توافقياً، مجتمعاً بدون اختلافات سياسية هامة.

ثانياً، إن التنوع في الخطاب البلاغي قد يظهر أن الأسد يحيط نفسه بمتزلفين متنافسين وأنه يشجع هذا التنافس لصالحه، وذلك بالسماح بأن تتواجد هذه العبارات المتناقضة وغير المتوافقة بشكل متزامن. المنافسة بين محترفي التزلف نافعة سياسياً للنظام لأنها تعزل المشاركين بعضهم عن بعض. وتنظم المنافسة أيضاً العمل حول أهمية تنفيذ الأنشطة المرتبطة بالنظام، وتكديس الخيال بمهام اختراع المديح وابتكار الصور المشكلة لحكم الأسد. ومع أن هذا التفسير يساعدنا على الفهم الغني المحتمل لاستمرار ادعاءات مبالغ بها وغير متوافقة، فإنه يفشل في تبرير الطبيعة الزائفة لكثير من الخطاب السياسي: فكثير من الأنظمة السياسية وأماكن عمل كثيرة تشجع التزلف من دون أن تنتج العبارات السخيفة المميزة للخطاب السوري الرسمي. كما أن هذا التفسير يقصر وظيفة الخطاب في النظر بآثاره على العاملين في جهاز الدولة. تتجاهل مثل هذه النتائج، رغم أهميتها، أثر ظاهرة تقديس الحاكم على أغلبية السكان التي تستهلكه.

ثالثاً، قد يكون الأمر في أن النظام ينتج عبارات غير صحيحة أو

يهمل حقائق غير مناسبة لأن الاعتراف ببعض الحقائق قد يكون مخجلاً لكل من القادة والمواطنين العاديين. فغموض البلاغة أو لزوجتها قد تساعد في تشجيع التضامن الداخلي و تحديد الأعداء الخارجيين، وذلك بإهمال تفاصيل يمكن أن تتحدى صحة أقوال النظام أو صورة سورية كدولة ضحية للأعداء الخارجيين الأقوياء. فالمظالم والآمال التي أفصحت عنها البعثية كأيديولوجية ثورية لا زالت مقبولة من كثير من السوريين، إذ إن الانتهاكات التي مارسها الاستعمار الغربي والاحتلال الصهيوني تستدعي تجديد الحضارة العربية الأصيلة. ومع أن بعض الادعاءات المحددة لا يمكن تصديقها أو أنها غامضة، فإن الرؤية الشاملة حول التضامن الداخلي في وجه أعداء خارجيين أقوياء أمر يشترك به أغلب السوريين. إن الدمج الرسمي البلاغي لاعتقادات مقبولة (مثل أن الصهيونية مشروع استعماري) مع تصريحات سخيفة بوضوح (مثل أن الأسد «سيعيش للأبد») يمكن أن تساعد المواطنين على تبرير امتثالهم لأنفسهم. إن الادعاءات المقبولة في الخطاب البلاغي، على أي حال، تساعد على جعل التصريحات الزائفة الصريحة تبدو كوميدية ببساطة.

رابعاً، إن إنتاج ادعاءات زائفة وعبارات مناقضة للحقيقة يعمل لإيصال قوة النظام بالسيطرة على المجال العام وبتزويد صيغ للتصرف والحديث العام المقبول. وبما أن هناك خلافات سياسية حقيقية في المجتمع السوري، فإن البلاغة تعمل أحياناً لإزالة الحقائق المثيرة للنزاع من السجلات العامة، وذلك بالحفاظ على احتكار النظام للتفسيرات التاريخية. وتزود تفسيرات النظام خطوطاً عاماً للتعبير العام المناسب. وحقيقة أن السوريين يتطلعون للخطوط العامة تساعد على فرض الانضباط والحذر.

ومع أن كل واحد من هذه التفسيرات مساعد، فإن التفسيرين الأخيرين يثيران اعتراضات أقل، وهما متوافقان مع وجهة النظر بأن ظاهرة تقديس الحاكم لها ميكانيكية انضباطية فعالة. بالإضافة إلى ذلك، فإن التفسيرات الأربعة، عندما تأخذ بمجموعها، تظهر دينامية ظاهرة تقديس الأسد: في قوتها في الاستحواذ على الوقت، وفي تنظيم وقتي للخطاب الوطني بشكل دراماتي وواضح ومكتوب يحتكر المجال العام وقابل لإعادة الإنتاج بشكل فائق. وتمثل صفحة الرأي في صحيفة الحزب الرسمية، **البعث**، يوم ٧ أبريل ١٩٧٦، وهو يوم تأسيس الحزب في عام ١٩٧٤، تمثل الصيغ التي من خلالها كان يتم التعبير عن الماضي، وعن استيعاب الحقائق الجديدة، وكيفية صياغة الخطط المستقبلية، هذه الصيغ كانت هي نفسها في الصحف السورية الرسمية الثلاث وفي الراديو وفي التلفزيون.

يكتب فاضل الأنصاري، عضو حزب البعث، المقالة الافتتاحية كاشفاً رسالة حزب البعث، فلقد نهض الحزب «ليحمي الأمة العربية من النزاعات الحزبية والتخلف والفساد.» تقدم المقالة بعض الأحداث كبيانات تاريخية مقبولة. فهناك «الانتصارات» التي لا تمس بإدراك النظام لذاته: الوحدة بين سورية ومصر (١٩٥٨)، ثورة شباط في العراق (١٩٦٣) وثورة الثامن من آذار في سورية (١٩٦٣)، عندما وصل حزب البعث بداية إلى السلطة[٢٢]. وهناك «مؤامرات» تهدد الرؤية الاحتكارية للنظام: انفصال سورية عن مصر (١٩٦١)، وعندما جاء صلاح جديد، منافس الأسد على السلطة، إلى الحكم في فبراير ١٩٦٦. وتعيد «الانتصارات» سورية إلى الطريق الصحيح، بينما تنتج «المؤامرات» من التدخلات الخارجية أو أنشطة «الرجعيين» الداخلية. وبعدها هناك «الحركة التصحيحية» (معروفة بين السوريين سورية على نطاق واسع

بتاريخها، في ١٦ نوفمبر) التي «تفجرت» عندما استولى الأسد على الحكم. تؤكد «الحركة التصحيحية» حقيقة وأهمية النجاحات التي فاتت البعث حتى الآن. فالمجد يكمن في إنجازاتها، وأهمها كان حرب أكتوبر عام ١٩٧٣، بداية الطريقة الصحيحة إلى التعامل مع العدو.

وتكيف المقالة الافتتاحية أحداثاً ومعلومات لا يمكن تجاهلها، لكنها تفعل ذلك من دون أن تسمح لهذه الأحداث بتغيير «الحقيقة» المسيطرة: مناعة النظام. فمثلاً، تراجعت البهجة التي كانت ترافق التفسيرات حول حرب تشرين بشكل تدريجي، إذ لم تعد الحرب تُرى على أنها ذلك النجاح الذي يقود إلى السلام الشامل، وإلى «النصر» لسورية على أعدائها، وإلى «نصر الأمة العربية» على «المؤامرات» وذلك بإحباطها[٢٣]. لا يتهرب الأنصاري من ذكر الظروف التي أحبطت الآمال التي سادت في الأشهر التي أعقبت الحرب. ومن أهمها «جريمة» معاهدة سيناء الثانية، وهي معاهدة فك الاشتباك الثانية بين إسرائيل ومصر، وآثارها التخريبية على المنطقة. فاستناداً إلى الأنصاري، «الشعب اللبناني هو من يدفع الثمن». ولذا «فلا مناص من قيام سورية في وجه المؤامرة بإنقاذ لبنان». في هذه الحالة، تساهم البلاغة في إرسال إشارة إلى نوايا النظام وتزود المواطنين مقدماً بالصيغة للتعليق العام حول قرار الأسد غير الشعبي للتدخل في لبنان. لقد اجتازت القوات السورية الحدود السورية-اللبنانية في حزيران/يونيو ١٩٧٦، بعد شهرين من نشر هذه الافتتاحية.

تخلط هذه الافتتاحية، كعدد لا يحصى مثلها، الفهم التوافقي، مثل الاعتقاد الشائع بأن اتفاقية سيناء الثانية كانت سيئة، مع

مواقف سياسية وتفسيرات للأحداث يمكن أن تكون مصادر خلاف محتملة، مثل ضرورة «إنقاذ» لبنان من قبل سورية. إن الاحتكار الرسمي للخطاب البلاغي العام يمكّنُ كتاب الافتتاحيات من استخدام وسائل كالمبالغة للتحكم بالتفسير الشعبي للحوادث التاريخية. لكن استخدام الأساليب الأدبية يلهم أيضاً المناورة المستمرة: لأن الخطاب البلاغي لا يسمح بأي مجال للفشل أو الشك، فالحقائق غير المناسبة يجب أن تُدمج وتحتوى في الرؤية الشاملة التي يقدمها الخطاب البعثي المعاصر. وهناك صيغة يجب أن يلتزم بها الكتاب والفنانون والآخرون. كما أن هناك محرمات لا يسمح بتجاوزها في العلن. في البلاغة الرسمية، يتآمر الأعداء بشكل متواصل لتدمير إنجازات حزب البعث، لكن الحزب سينتصر في النهاية لأنه «يحتضن» التاريخ و«يجسد» إرادة الناس؛ إنه يُقاد ويُشخص من قبل بطل محارب لا يرتكب أي خطأ في القرارات أو في السياسات. تعبر حركة الأسد «التصحيحية» عن أهداف وتطلعات الحزب والأمة والشعب.

إن الخطاب الوطني الرسمي متماسك وسلس، من دون الشكوك التي تطعم الحياة السياسية الأقل تنظيماً. فالسرد الرسمي لا يحتوي على التفسيرات التفصيلية للأحداث، افتراضاً، لأن مثل هذه الكشوف تعني الاعتراف بسياسة تحتوي على الصراع واحتمالات التفسيرات المتنافسة. لكن في السنوات بين ١٩٧٦-١٩٨٢، وبعكس الرقابة الإعلامية الرسمية للأحداث واستمرار الرؤية الاحتكارية من غير الدخول في تفاصيل الصراع، فإن العنف الحقيقي الموجه ضد النظام قد زاد بشكل ذي أهمية. زودت الصحف بعض الإشارة إلى الصراع من خلال الحملة الأيديولوجية الموجهة ضد الإخوان المسلمين بأنهم «إرهابيون»، و«يمينيون»

و«طفيليون» يهددون بإفساد الجسد السياسي. فالإشارات إلى «الجرائم» و«الخيانات» في الصحافة السورية يمكن أن تحضر صوراً لانفجارات أو تظاهرات شهدها السوريون أو سمعوا بها، لكن الخطاب البلاغي لم يوغل بالتفاصيل، حول المعركة بين القوات الحكومية وقوات المتمردين. لقد كان كما لو أن مجرد الاعتراف بتحد قوي للنظام قد يهدد الاحتكار التفسيري.

كما يهمل الخطاب البلاغي أحداثاً معروف على نطاق واسع بأنها جرت في سورية. وعموماً، لا ينشر النظام السوري كذبات صريحة، لكنه يفرض رقابة على الحقائق، وينشر حقائق جزئية، ويزود صوراً غير قابلة للتصديق بشكل يحدّ من الخيال، مثل تلك المرتبطة بظاهرة تقديس الحاكم. تكتب حنا آرندت حول هذه الظاهرة الأخيرة في مقالتها، «الحقيقة والسياسة»، ومقالتها «الكذب في السياسة». تنتقد آرندت كلاً من الأسلوب السلطوي والأميركي المرتبط بالكذب حول حقبة فيتنام على أنه محاولة «لمناورة الحقائق خارج العالم»(٢٤). فبالنسبة لآرندت، «يسحب الكذب المنتظم (في الحياة العامة) الأرض من تحت أقدامنا ولا يقدم لنا أرضاً بديلة نقف عليها»(٢٥). يربك الكذب المنظم أولئك الذين يخضعون له بشكل متواصل كما يقوض قدرتهم على الفعل.

وتطور آرندت النقطة الأخيرة بشكل تفصيلي في العلاقة بما تسميه بإشكالية الأنظمة «الشمولية»(٢٦). فحتى الأنظمة التي تفوق بتطلعاتها تطلعات النظام السوري للتحكّم ليست بتلك الشمولية التي تعبّر عنها آرندت أحياناً. فكلمة شمولية، توحي، حقاً، بشكل خاطئ بأن المسؤولين يمكن أن يتحكموا بكل وجه من تصرفات وتفكير مواطنيهم، والتي لا تستطيع فعله حتى تلك الأنظمة

المعتمدة على القمع والخوف أكثر من النظام السوري. إن نبرة الافتتاحيات والعناوين السورية غالباً ما تكون مُخشبة ومبالغاً فيها، كما أن الأحداث توصف بمصطلحات بيضاء ـ أو ـ سوداء ـ وهي صفات تنطبق على البلاغة التي يعتبر أثرها مربكاً[٢٧]. لكن الخطاب البلاغي في سورية، في بعض أوجهه، موجه أيضاً وفي الوقت نفسه. فالتفسيرات الرسمية توجه المواطنين بتزويدهم بخطوط عريضة للامتثال والتظاهر العام. ويخصص الخطاب البلاغي حدود ما هو مسموح، وذلك بإيصال الصيغ المقبولة من الحديث والسلوك للمواطنين.

عندما تفرض رقابة على حقائق، مثل انفجار قنبلة في مبنى حكومي، فلا يكون هناك من سبيل للناس لمناقشة أحداث تؤثر على حياتهم بشكل علني؛ مع هذا فتحريم الحديث العام لا يمنع الناس من الحديث عنه بشكل خاص أمام من يثقون بهم. فمجالات الممنوعات والمحرمات والسرية تتوسع مع انكماش المجال السياسي الرسمي. إذ تصبح الأحداث العامة معلومات مثيرة أو شائعات محفوظة ومرعية ومكشوفة بين الأصدقاء.

إن صياغات آرندت يمكن أن تبالغ في الآثار الشاملة والمربكة لـ«الكذب» المنظم، لكن تحليلها يقترح كيف أن كليشيهات الخطاب البلاغي تلغي الفعل السياسي وتبعد المواطنين عن التسيس. فالخطاب السلطوي يمنع ظهور ما تسميه «الشخصية» العامة، أي الذات السياسية المشكلة من خلال الكلام والأفعال[٢٨]. يحاول الخطاب البلاغي تدمير احتمالات التعبير العام الاشتراطي والقابل للخطأ والغموض التفسيري، وبذا يُخرس تحديد المعاني ومراقبة الحقائق أو يحيل بلا مغزى فهم الناس لأنفسهم كأشخاص

سياسيين عامين. وكما أجاب أحد العاملين السابقين في وزارة الثقافة عندما سئل عن الغرض من الخطاب الرسمي: «احتكار الخطاب العام بشكل مطلق، وقتل السياسة، وإزالة السياسة كطريقة للدفاع أو التعبير عن الذات»[٢٩].

إن إقصاء الأحداث التاريخية من التعبير العام يشير إلى قوة النظام بطريقتين هامتين. أولاً، بتقديم تفسيره للأحداث التاريخية، يعلن النظام حريته في الاستحواذ على الظروف لاستخداماته ولدفع التفسيرات المنافسة البديلة تحت الأرض. ثانياً، إن أيديولوجية النظام، والتي قد لا تكون «مهيمنة» حسب الفهم الغرامشي للكلمة، فإنها مع ذلك تنظم السلوك العام وبذا تساعد على تشكيل ما تعني أن تكون سورياً ـ أن تكون سورياً تعني، جزئياً، أن تكون فصيحاً في الصياغات البلاغية. وكما لاحظ أحد السوريين:

> من اللحظة التي تترك فيها بيتك، تسأل (نفسك)، ماذا تريد السلطة؟ فالناس يكررون ما يقوله النظام. ويصبح الصراع حول من يمدح الحكومة أكثر. يتنافس الناس. بعد عشر سنين تصبح هذه لغة خاصة بها. كل واحد يعلم من يعلم اللغة بشكل أفضل ومن هو المستعد لاستخدامها. وأولئك الذين يحترمون أنفسهم يقولون أقل من غيرهم، لكن للجميع تصبح اللغة كحزام المقعد. لقد تطورت هذه اللغة بين الحكومة والناس واستمرت لخمسة وعشرين عاماً[٣٠].

ويقترح موظف سابق في وزارة الثقافة سبب سهولة فصاحة السوريين بهذه اللغة: «منذ عام ١٩٧٠، هناك ٥٠-٦٠ جملة فقط. إنه خطاب فقير، لكنه مستوعب ذاتياً»[٣١]. إن قدرة السوريين على التمييز بين الالتزام السياسي والعبارات الخاطئة

الله والإسلام». لقد أطلق الإخوان الرصاص من «مساجد الله» ومن عدد من أحياء المدينة. «وقتلوا بوحشية جميع المواطنين الذين لم يفتحوا أبواب بيوتهم لهم. وقد قتلوا من استطاعوا من النساء والأطفال... إن حقدهم الأسود مثل الكلاب الضالة». لكن الحزب وأجهزة الأمن انتصرت؛ لقد دافع البعثيون عن أنفسهم «بالروح الثورية والوطنية مقلدين أخلاقيات الفارس العربي». لقد استطاع «فرسان البعث الدفاع عن أنفسهم وعوائلهم وجماهير الشعب والوطن»[٣٣]. واختتمت الرسالة بالتأكيد على الولاء للأسد ولله. وهكذا فقد وجد الحزب المجاهر بعلمانيته، في مواجهة تحدي الإخوان المسلمين، وجد نفسه أيضاً يتملق إلى الله. وكان الله، من ناحيته، إلى جانب البعث.

ثم نشرت الصحيفة تحت الرسالة تقارير أخرى لمسؤولين في المنظمات الرسمية. وقدمت كل منظمة تفسيراً منسجماً مع الآخرين، وساعدت في تحديد ما سيكون المعيار والمقبول. فقد ربط اتحاد الفلاحين الأحداث في حماة بضم إسرائيل هضبة الجولان ومؤامرات أخرى مشابهة. وعبر «رجال الدين» في حماة عن رفضهم للإخوان المسلمين لأنهم قتلوا نساء وأطفالاً أبرياء باسم الدين. وأدانت منظمة طلائع البعث التدخل الأميركي في الشؤون الداخلية السورية. وادعت منظمة الشبيبة بأن حركة الإخوان المسلمين قد «باعت نفسها للشيطان»[٣٤]. وفي اليوم التالي، روت «نساء حماة» كيف شهدن «الخوف» من «وحوش الإخوان المسلمين، الأمر الذي تطلب أن يقتل (النظام) أعضاءها دون رحمة أو هوادة لأنهم لا يستحقون الرحمة». «جماهير النساء في حماة»، «كل الأمهات في حماة ترفض الجرائم النكراء للإخوان المسلمين» وتسأل الأسد «أن يحمي الوطن» من جرائمهم[٣٥]. والتقت كل

المنظمات المهنية واتحادات البعث الأخرى حول حافظ الأسد وأعطت ولاءها له. وقدمت كل الصحف السورية تقارير عن توقيع المبايعات التي تؤكد ولاء الجماهير للأسد.

واستمرت مثل هذه الرسائل والعهود خلال الأيام التي تلت. وأظهرت بأن الأعضاء في هذه المنظمات (الشعبية) يمكن أن يكرروا هذه الطقوس مع تنوع لاحصر له لهذا الموضوع الوحيد. وضمن الحدود الواسعة للأحداث المعلنة، مثل وقوع أحداث العنف في حماة، كان هناك مجال لتأسيس رواية النظام للحقيقة ـ حقيقة حولت الصراع إلى التماسك، وبشكل نهائي وغير إشكالي.

وأبقى الأسد ذاته على مستوى متدنٍّ من الظهور على غير المعتاد في شباط/فبراير أثناء اندلاع الأحداث، ليعود فيظهر فقط عندما انحسر العنف. وركزت الصحف على الأحداث وعملت على تبرير رد النظام من خلال إنتاج صور «الخيانة». في يوم ٢٦ فبراير، عرضت الصحف صوراً لأسلحة مكدسة جمعت افتراضاً من الإخوان المسلمين، لتؤكد ادعاءات النظام بأن الإخوان كانوا يشكلون تهديداً. هذه الصور، إضافة إلى صور الناس الذين قيل إنهم قتلوا بهجمات الإخوان، ظهرت لاحقاً في مجموعة من أربعة مجلدات، تعرض رواية النظام لعلاقته مع الإخوان المسلمين[٣٦].

فقط لأن ظاهرة تعظيم الحاكم يمكن أن تظهر وتختفي يمكن للأسد أن يكون (١) القائد الحاضر في كل مكان وهو مسؤول عن الأحداث التي توحد وتجلب المجد للسوريين، و(٢) غائباً عن وبريئاً من الأحداث المخجلة أو ببساطة ذات الطبيعة الصراعية. عاد الأسد فظهر يوم ٨ آذار/مارس في وسائل الإعلام العامة. كانت العناوين تحتفل بثورة البعث لعام ١٩٦٣ التي يتم إحياء ذكراها يوم

عطلة ٨ آذار. اجتمع أكثر من مليون ونصف مليون سوري، حسب التقارير، لتحية الأسد في شوارع دمشق. وصُور الأسد وسط جمهور من المعجبين، لكنه مرفوع على الأكتاف. وقد ارتفعت الأذرع محاولة لمسه. وتعرض الأسد، في هذه المناسبة، لجرائم الإخوان المسلمين وحذر السوريين ليكونوا واعين من أولئك «الذين يلبسون ثوب الإسلام» لكنهم غير مسلمين.

إن تصوير النظام لأحداث حماة يُظهر الطرق التي من خلالها يملأ السرد الرسمي المجال العام ويزود صيغة للحديث العام. فقد قدم النظام الخطاب البلاغي المثالي حتى يتم تقليده وبالتالي يقدم توجيهات للمعلقين المحتملين. ويوصل الخطاب أيضاً عدم تساهله تجاه الرموز والنقاشات واللغة البديلة. إن مرونة البلاغة الإنشائية تسمح للتعريفات بأن تبقى زلقة، وتستخدم التناقض والمبالغة لتشكيل أحداث مؤطرة معدة سلفاً، تشمل افتراضات الوحدة الوئامية، وتحكم البعث، وعصمة الأسد.

المحتوى المعرفي: المجاز العائلي

يشير الخطاب البلاغي السوري بشكل متكرر، كما رأينا، إلى الصراع ضد العدو الخارجي، و«التقدم» الاقتصادي والاجتماعي، وإلى إنجازات الأسد، وإلى ثورة البعث، وإلى «الحركة التصحيحية». ويعزو الخطاب الرسمي المصاعب والصراعات إلى القوى الخارجية والعوامل المجزِّئة، بينما ينسب إلى النظام التغلب على المشاكل والاضطرابات. ويوازي هذا النظام الرمزي، مع ذلك، استحضار الصلات العائلية، بنفس القوة، على أنها أرضية عليها يجب أن تدار الشؤون السياسية الداخلية. فتستحضر ظاهرة

تقديس الحاكم بشكل دؤوب المجازات العائلية وتنتج أيقونات لأقرباء الأسد.

وبشكل جلي، فإن الأيديولوجيين السوريين ليسوا الوحيدين في تشبيه العلاقات السياسية بالعلاقات العائلية. لقد استحضر المنظرون الأيديولوجيون السياسيين في أماكن وعهود تاريخية مختلفة، استحضروا مجازات العائلة لتحديد شروط العضوية السياسية. فغالباً ما يستبدل السرد السياسي العلاقات العائلية ذات الأهمية والمشحونة عاطفياً بالعلاقات المجردة بين الحكام والمحكومين أو بين المواطنين. أو بالعكس، قد يجعل المنظرون المجرد ذا مغزى، وذلك بقياسه على التجارب المعاشة والواقعية للناس. يمدح مكيافيلي بروتوس، «أب الحرية الرومانية»، لأنه ومن أجل أبنائه السياسيين أدان أبناءه البيولوجيين وكان حاضراً أثناء إعدامهم[٣٧]. ويسأل جون آدم: «لكن اعترافنا بأننا أطفال، أليس من حق الأطفال أن يشتكوا عندما يحاول آباءهم كسر عظامهم؟»[٣٨]. لقد كان الموظفون الفرنسيون في مرحلة ما قبل ـ الثورة يناشدون الملك أحياناً بأنه «الأب العام» الذي يظهر «الاهتمام الأبوي والمشاعر الأبوية والعطف الأبوي»[٣٩].

إن استحضار هذه المجازات له معان مختلفة في سياقات مختلفة. لقد كان آدم يبرر تمرد المستعمرات الأميركية من خلال تصوير بريطانيا العظمى وملكها كأبوين تعسفيين، بينما كان الإداريون الفرنسيون يحاولون تخفيف حدة القوانين الملكية بعزو العطف الأبوي. بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣، صور الأيديولوجيون السوريون الأسد بشكل متزايد على أنه «الأب» الوطني الذي يستبدل الآباء البيولوجيين الذي قتلوا في المعركة. ففي الذكرى الأولى لحرب

١٩٧٣، مثلاً، تسمي مقالة في صحيفة **البعث** بشكل صريح الأسد على أنه «أب كل أبناء الشهداء»[٤٠]. والسؤال هو ما المعنى الملموس لصورة الأسد كأب وطني في مرحلة ما بعد الاستقلال في سورية؟ يعتمد الجواب على فهمنا لكيفية فهم المحتوى التاريخي والدلالي في سورية والذي يُستحضر المجاز العائلي فيه. وبشكل مكافئ وجليّ، مع ذلك، فإن مقارنة بين الحالة السورية وصياغة فرويدية معاصرة لأهمية السرد العائلي في السياسة، (تساعد على الإجابة عن السؤال).

يتبنى بعض الباحثين المعاصرين للحياة السياسية المفهوم الفرويدي «العلاقة العاطفية العائلية» ليقترحوا بأن البلاغة والفعل السياسي يمكن أن تكون ملهمة بالتركيب العائلي والرغبات التي تجري رعايتها. استخدم فرويد، أصلاً، هذه العبارة ليشير إلى الفانتازيا العصابية للولد الذي «يريد أن يتحرر من الأبوين اللذين لا يحظيان باحترام كبير الآن واستبدالهما بآخرين هما ـ كقاعدة ـ ينتميان إلى درجة اجتماعية أعلى»[٤١]. لين هنت ومايكل روجين، لنسمِّ مثالين، سحبا فكرة «العلاقات العاطفية العائلية» إلى ما هو أبعد من الذات الشخصية إلى الفعل العام والسياسة[٤٢]. وكتبت هنت عن الثورة الفرنسية، ما سمته رغبة «اللاوعي الجماعي» لإعادة اختراع الفرد لأبويه، وإعادة تشكيل النسب تعنى أن المواطنين تخيلوا أنفسهم وكأنهم يقتلون أباهم ويحكمون كأخوة[٤٣]. وبالنسبة لروجين، سعى المواطنون في الثورة الأميركية لإحلال الأب الاستبدادي، الملك جورج، والأم الفظيعة، بريطانيا العظمى، بـ «الآباء المؤسسين المحسنين»[٤٤]. يقدم هنت وروجين الشاهد لاقتراح أن الناس في الثورتين الفرنسية والأميركية، تخيلوا بالفعل إمكانية إعادة اختراع آبائهم، فالمفردات السياسية كانت معبرة عن هذه الفانتازيا.

وبالمقابل، في سورية، لا يبدو أن تسمية الأسد «كأب» تعكس رغبة السوريين في إعادة اختراع آبائهم. إن استحضار ظاهرة تقديس الحاكم للمجازات العائلية قد يكون أو لا يكون محاولة للاستعانة بمشاعر الحب أو الرغبة للأسد، لكن لا يوجد شيء يقترح بأن عدداً كبيراً من السوريين لديهم بالفعل هذه المشاعر أو أن البلاغة تدل على التعبير الخارجي عن الفانتازيا اللاواعية.

بدلاً من ذلك، تعمل المجازات العائلية في الرواية الرسمية لتقديم العلاقات المثالية للنظام حول السيطرة والعضوية ولتحدد شكل الطاعة العامة في سورية. إن تركيبة العائلة الوطنية المستمدة من ظاهرة تعظيم الحاكم تستمد تماسكها وقابلية فهمها من العلاقات الحقيقية بين الجنسين والفهوم المعاشة والعملية للجنس (gender) والسلطة ضمن الأسر السورية[٤٥]. تشخص ظاهرة تقديس الأسد السلطة، لا في ترجمة الحزب المجرد والبعيد وغير الملموس إلى القائد الملموس والقريب والمادي فحسب، ولكن أيضاً من خلال إحلال السلطة في التركيب الجيلي والجنسي للحياة العائلية البطرياركية.

تميل العائلات السورية، وهذا غير غريب، إلى أن تكون منتظمة هرمياً ومصطفة حسب الجنس والعمر: حيث يخضع الصغير للكبير، والنساء يخضعن للرجال[٤٦]. ويميل الآباء لتوقع الطاعة كما يتوقع منهم الحفاظ على الأحوال المادية المعاشية[٤٧]. إن دور الأسد كأب (بطريارك) وطني يضعه رمزياً في موقع الشخصية المسيطرة في المجتمع الوطني الهرمي؛ ويدين المواطنون-الأولاد له بالطاعة. لكن استحضار الأسد في هذا الدور كأب وطني يملي أيضاً مسؤوليته ليزود الاحتياجات المادية للمواطنين ـ الأولاد

السوريين. وإلى الدرجة التي يشخص فيها الأسد مؤسسات الدولة التي من المفروض أن تزود السلع والخدمات مقابل الطاعة والولاء، فإن مجاز الأب يعمل ليؤكد على أن الأسد مثل الأب العائلي: مشابه لكنه أكبر وأفضل وأقوى من أب الأفراد[٤٨].

ومتضمن في المجاز الأبوي أيضاً الحب والصلة بين الحاكم والمحكوم. فليس من غير المعتاد، تحت حكم الأسد، أن ترى شعارات وملصقات وعروضاً تستحضر «الحب» أو تدل عليه بشعار القلب لتظهر الإخلاص العام. في سورية المعاصرة، تبقى القرابة مؤسسة منظمة مركزية. وبتعبير مادي، تعمل الصلات العائلية لتعبئة الناس والموارد، بينما على المستوى الرمزي، تستحضر القرابة العلاقات الحميمية، وسيادة سلطة الذكر، والعلاقة غير المتكافئة بين البالغين والأطفال.

ويُعبر عن العلاقات بين أعضاء العائلة الحقيقية في سورية عملياً من خلال الممارسات اللغوية التي تعكس ما تصطلح عليه سعاد جوزيف «الربط الأبوي»[٤٩]. يصف الربط الأبوي «سيولة الحدود» بين أعضاء العائلة، يعبّر عن الطريقة التي «يشعر الأشخاص بأنهم جزء من آخرين مهمين»[٥٠]. فعلى سبيل المثال، يُنادى الآباء السوريون من كافة الخلفيات الدينية والاجتماعية روتينياً باسم أبنائهم الكبار (مثل أم أو أبو باسل)، بينما يخاطب أعضاء الأسرة الكبار الأعضاء الصغار على أنهم امتدادات لهم[٥١]. ففي ممارسة شائعة، تنادي الأمهات أبناءهن (ماما) وينادي الآباء أبناءهم (بابا)[٥٢]. وبشكل مشابه، يشير الأعمام والأخوال والعمات والخالات والأجداد إلى أولاد أبناء الأخ والأخت والابن بـ عمي وخالي وعمتي وخالتي وجدي وستي[٥٣]. (هناك كلمات أخرى

لابن الأخ والأخت والأحفاد، لكنها نادراً ما تستخدم في العامية). إن بلاغة وتصوير النظام يترابطان مع نمط العلاقات الاجتماعية التي تكون فيها الحدود بين أفراد العائلة مرنة، ويكون للسلطة العائلية مزاياها. تدل الإشارة إلى العائلة على الصيغ المثالية لروابط النظام والتي من خلالها يكون مواطنو ـ أولاد الأسد، مثل أطفال أسرة سورية حقيقية، امتداداً له (أي الأسد).

إن عملية بناء الأمة في السياق السوري تم التعبير عنها رمزياً في الخطاب الرسمي من خلال سحب «الربط الأبوي» من العائلة المحددة إلى العائلة الوطنية، بشكل خيالي، والتي يعتبر الأسد فيها رأس العائلة. إن تقديم الأسد كأب وطني سابق على حرب أكتوبر عام ١٩٧٣، لكنه أصبح أكثر شيوعاً بعدها. إن الاستخدام المتزايد لمصطلح «الأب» بعد الحرب يمكن أن يُرى بأنه مرتبط بظروف تاريخية محددة وضعت الأبوة الحقيقية موضع تساؤل، وبذا سهلت مهمة بناء صورة الأب الوطني الرائع. فمنذ «ثورة» البعث في ٨ آذار/مارس عام ١٩٦٣، فقدت «العائلة» بشكل متزايد الوظائف التربوية والتأديبية لصالح مؤسسات الدولة الناشئة، مثل الجيش والمصانع والمستشفيات والمدارس والسجون. وكان لحرب سنة ١٩٦٧ آثر في تحويل وظائف إضافية كانت منوطة بالعائلة إلى الدولة. لقد أنشأت رابطة أسر الشهداء بعد حرب ١٩٦٧ لتنظر في الاحتياجات المادية لأبناء الذين قتلوا في تلك الحرب. وشخص الأسد كأب الآليات المؤسسية الملموسة التي بدأت عام ١٩٦٧ لتدعم أسر الشهداء[٥٤]. حل الأسد كأب وطني مكان الآباء الحقيقيين ومثّلَ الحماية الأبوية، وبذا دل على القبول ـ وحتى الامتيازات ـ بالتضحية بينما يزود تطمينات رمزية بأن الدولة ستزود الأسر المحرومة من الآباء.

وتمثل قصة قصيرة للأطفال نشرتها منظمة طلائع البعث دور الأسد كأب بديل. البطل هو يتيم صغير يتحدث عن تجربته في حرب تشرين، ووفاة والده في الحرب، وانتقاله بعد ذلك إلى مدينة أبناء الشهداء (وكانت أمه قد توفيت نتيجة مرض قبل الحرب). واستناداً إلى القصة ـ التي كتبت كمذكرات بصيغة الأنا ـ «يزورني صحافي من صحافيي **البعث** [في عام ١٩٧٤] ليسألني أن أكتب عن حياتي في المدينة [مدينة أبناء الشهداء] وليسألني عن الرعاية التي نتلقاها من الرئيس، القائد حافظ الأسد»(٥٥). وبعد أن استقر في المدينة، يكتب الصبي الصغير:

> لقد وجدت أبي.. لا.. لن يعود أبي إلى الحياة، لكن الحب والعطف والحنان للرئيس القائد حافظ الأسد، تجاهنا، نحن أبناء الشهداء، يعوضنا عن كل شيء.. هو يحبنا ويزورنا أثناء العطل والأعياد، ويحمينا ويقدم لنا كل ما نحتاجه ليضمن مستقبلنا(٥٦).

وبعد يوم، أكد الصبي لأبيه بأنه مرتاح وسعيد في المدينة. وهو مبتهج حول العطلة القادمة التي توافق عيد الشهداء، لأنه في ذلك اليوم، «سيزورنا الرئيس القائد وسيأكل الطعام معنا.. بابا، أنا أحبك وأحب بابا حافظ»(٥٧).

لقد صُورت حرب ١٩٧٣ على أنها نصر سوري وأنها أول حرب تمت تحت القيادة الرئاسية للأسد. الحروب العربية-الإسرائيلية السابقة في ١٩٤٨ و١٩٦٧ مثلت تجارب هزيمة مذلة على نطاق واسع(٥٨). في عام ١٩٤٨، لم تستطع جيوش مصر وسورية والأردن وفلسطين أن تهزم الجيش الإسرائيلي. لقد زودت الحكومة السورية القوات على الجبهة بأسلحة فاسدة ومعدات غير كافية؛

ووقعت الأسلحة المخصصة لسورية في أيدي الإسرائيليين، وزود الضباط السوريون قواتهم بمؤن دون المستوى المطلوب[٥٩]. وفي عام ١٩٦٧، وفي فترة ستة أيام، هزمت إسرائيل جيوش سورية ومصر والأردن. وبدلاً من استعادة الأراضي المأمولة، خسرت مصر سيناء وغزة، وفقدت سورية هضبة الجولان، وسلمت الأردن الضفة الغربية والقدس الشرقية للسيطرة الإسرائيلية. واستقال الرئيس ناصر، في أعقاب ما تمت الإشارة إليه بلاغياً بالنكسة. ومع أنه سحب استقالته بعدها، فإن التفسيرات التاريخية مجمعة على أن ناصر فقد قدرته على إلهام الإعجاب العام أو توحيد المثقفين العرب في ذلك الوقت. ودفعت أخطاء حرب ١٩٤٨ إلى انقلاب عسكري في سورية. وساهمت أخطاء حرب ١٩٦٧ في سقوط القائد السوري صلاح جديد، ودفعت الأسد لتولي الحكم[٦٠]. كما حضت حرب ١٩٦٧ العديد من المثقفين في أنحاء العالم العربي على توجيه انتقادات إلى القادة واللغة الرسمية والممارسات الاجتماعية.

وبالمقابل، فإن حرب أكتوبر ١٩٧٣، أشارت إلى صعود الأسد «كأب» و«كمناضل» منتصر استطاع حماية الأمة العربية وإعادة كرامتها. في البداية، كانت الإشارة للأسد كبديل للآباء المتوفين ولتعويض مؤسسات الدولة لهذه الأسر، لكن المصطلح لاحقاً أصبح يستخدم لتأكيد السلطة الأبوية للأسد في سياقات مختلفة. فهو «أب» الأطفال الصغار والطلبة الكبار في المنظمات الشبابية[٦١]؛ وهو أب الجنود في الجيش والحرس الجمهوري[٦٢]؛ وأب الشهداء والأبطال الرياضيين[٦٣]؛ وأب المواطنين بشكل عام في ملصقات ويافطات تطلق الأبوة من سياقها المحدد أو تربط أبوة الأسد البيولوجية بأبوته الوطنية[٦٤].

لم تؤكد التصويرات (التصاوير) منذ من حرب أكتوبر على الأسد

كأب وطني فحسب، لكنها ركزت أيضاً على ذكورته ورجولته. فتشير الصحف التي تذكر الحرب، أحياناً على أنها «حرب الرجولة»[٦٥]. كما أن بعض الكتب التي توثق إنجازات الأسد، تشير بشكل صريح إلى رجولته. في كتاب هاني خليل، **حافظ الأسد: الإيديولوجية الثورية والفكر السياسي**، على سبيل المثال، يهدي المؤلف الكتاب إلى «رجل الأمة ورجل التاريخ ورجل البعث ومعنى الصمود والرجولة والبطولة، إلى فارس الحرب ورجل السلام، حافظ الأسد»[٦٦]. وتستحضر خطابات الأسد الشخصية «الرجولة» لتشير إلى الحماية الذكورية والأمن الوطني. ففي مقالة منشورة عام ١٩٨٩ حول ذكرى حرب أكتوبر، يجري التركيز على حماية الذكر للأنثى من خلال قصة أخذت شكلاً رمزياً لفارس ينقذ امرأة نبيلة في خطر:

> لقد انتظرت الأمة العربية فارسها الشجاع ليحررها من مستنقع الهزيمة والخضوع، ويعيد ثقتها بنفسها وابتسامة الأمل إلى وجهها. وهذا الفارس الشجاع مجسد في ابن الشعب ورمزهم، الرئيس والقائد، الرمز والمناضل حافظ الأسد[٦٧].

يقترح الخطاب البلاغي أن ظهور الأسد كمناضل شجاع و«منتصر» لاحقاً في حرب أكتوبر، هو الدواء للهوان السابق.

وكما توحي صورة المرأة في المأزق المشار إليه، فإن تشكيل الحماية الذكورية أحياناً يعتمد على تصوير الأمة العربية كامرأة ضحية[٦٨]. عندما يرثي الشاعر السوري أدونيس، على سبيل المثال، عبودية الأمة العربية، فإنه يستحضر صورة الأمّة (المرأة العبدة أو الجارية)[٦٩]. إن تصوير الأمّة العربية بشكل أنثوي مرتبط بالخطاب المعاصر حول خسارة فلسطين، والتي تُصور بشكل متواصل

(بشكل بلاغي وبشكل تصويري) كامرأة. وتعتبر فلسطين مثيرة للعواطف لأشكال أخرى للنساء: فتظهر صورة فلسطين والعالم العربي بشكل عام في الأدب وفي الأدبيات السياسية كجسد مجازي لامرأة محبوبة وخصبة يحن لها الرجال، ومن أجلها يناضلون[٧٠]. وفي الحدود القصوى، ففلسطين أيضاً امرأة مغتصبة، مدمرة من قبل الأعداء.

إن تشكيل **الأمة** بالشكل المادي الصريح يمكن أن يُرى في الأهمية التي يربطها بعض المنظرين البعثيين، منذ الأيام القومية العربية الأولى للحزب، بجذور أصل كلمتي أم وأمة. يعطي زكي الأرسوزي، واحد من الأيديولوجيين الأوائل للحزب وأستاذ لكثير من الأعضاء العلويين في الحزب، بمن فيهم الأسد، يعطي تعبيراً لهذا الرابط عندما يلاحظ: «إن مصطلح **الأمة والأم** يثبت بأنهما مشتقتان من نفس الأصل وأن مفهوم الأمة هو امتداد لعائلة الفرد ـ حقاً، إنها علاقة الأخوة بامتياز»[٧١]. ويتابع الأرسوزي، «الأمة تجربة رحمانية»[٧٢]. ومع أنه من الصعب المعرفة الدقيقة لمعنى الرحمانية، لكن الأرسوزي يقترح بأن الأمة هي الشرط الأولي للوجود، المكان الذي يُرعى فيه الفرد. والأمة كرحم هي المكان حيث تبدأ الحياة. أو، بشكل بديل، ربما تكون الرحمانية مستمدة من الرحم، أي بشكل فطري، من الولادة، شيء يولد الفرد فيه أو معه، بدلاً من كونه مكتسباً.

ويبدو أن لوحة معلقة على مدخل ضريح والدة الأسد (صورة رقم ٧) تستبقي على الرابطة الأمومية الخاصة للأمة العربية. يظهر الأسد، رجلاً بالغاً يلبس بدلة، وقد انحنى باحترام لتقبيل يد أمه المقدسة، ناعسة[٧٣]. وتستخلص اللوحة من المرجعية الرسمية

للأسد على أنه الفارس المعاصر، صلاح الدين المعاصر القادر على حماية الأمة واسترجاع أراضيها السليبة. وتقترح اللوحة، التي تجمع الأم والابن، بأن الأسد قد ولد لأمة تعيش للأبد (الشعاع النوراني الذي يحيط برأس القديسة) بعكس الأم، ذات الجسد المعمر، الحقيقية الفانية(٧٤).

إن فهم الأمة وصلتها الرمزية بالرحم والأم كشرط مسبق للأخوة يمكن أن يكون في اللوحة الثانية (صورة رقم ٨)، تصف هذه اللوحة أم الأسد تمد جناحيها باتجاه ولديها (حافظ وأخيه الأصغر رفعت). وقد بيعت نسخ من هذه اللوحة في محافظة اللاذقية، بعد وفاة ناعسة عام ١٩٩٢. وتعتبر اللوحة معبرة عن صيغة الأرسوزي للروحانية: حيث تلد الأمة ـ الأمومية الأخوين وهما أيضاً مؤسسا سورية الجديدة.

وبتحويل المفاهيم المجردة للوطنية والأخوة إلى شكل مادي على شكل صور الأم والأخوة، تثير اللوحة، مع ذلك، الانتباه إلى زيف ادعاءات ظاهرة تقديس الحاكم والقيود التي يعمل تحتها نظام الأسد. فعلاقات الأسد الحقيقية بإخوته كانت ضرورية لنظامه لكنها مليئة بالنزاعات. فلقد اعتمد الأسد على إخوانه من أجل الأمن، وكان عليه لدرجة ما أن يقدم تسويات ويشاركهم في السلطة. وواجه تحدياً عسكري منهم. فأثناء الأسابيع التي أعقبت نقاهته من الأزمة القلبية التي عانى منها الأسد في ١٩٨٣، استحوذ إخوة الأسد الفعليون، وهم واعون بأهمية الرموز السياسية للقرابة، على الرموز من خلال الإعلان عن ترتيبات سياسية جديدة. فقد جهز رفعت بعض الأماكن في دمشق مع صورته وهي تحمل عنوان «القائد»، مع صور لأخيه الأكبر، جميل، مع

عنوان «الأب الروحي»[٧٥]. لقد قسم الأخوان المقتحمان صورة الأسد الأب إلى قسمين، البطل العسكري والرأس الروحي. استرد الأسد صحته أخيراً واستعاد سيطرته على رموز السلطة، لكن فقط بعد أن أقصى رفعت وجرده من سرايا الدفاع، التي كانت حارس النظام البريتوري الخاص (praetorian). وقبل إبعاد رفعت إلى المنفى، كانت الخلافات بينه وبين الأسد تتطلب تدخل الأم. وهكذا فإن صورة ناعسة المحاطة بأبنائها تظهر دور الأمة ـ الأم الأبدية والمجنحة والرمزية التي تخلق العلاقة بين رجلين متساويين، لكنها تسجل الأم الحرفية التاريخية التي تتوسط بين ولديها المتنازعين.

إن ظاهرة تقديس الحاكم كانت قادرة على استحواذ رموز الحب والصلة التي تدل على العلاقات المليئة بالمعاني العاطفية، حتى ولو فشلت المثاليات الرسمية في قلب تجارب الناس المعاشة كأعضاء في أسر. وتماثل الروايات الرسمية العلاقات العائلية للفهم النوعي للمجتمع الوطني. ومع أن ظاهرة تقديس الأسد ليست الصياغة النوعية الأولى للانتماء الوطني ـ فقد سبقت بصياغة الأمة العربية القومية- فإن بلاغة الظاهرة في سورية تصف الأسد في الخطاب الرسمي بطريقة تميل إلى الدعاية للغموض حول سلطته. فتقدم ظاهرة تعظيم الحاكم سلطة الأسد على أنها **مُشاركة** مع أعضاء آخرين في العائلة، وبذا تقترح اعتماده الدوري، وسيطرته على أفراد أسرته. ويثير هذا الاعتماد قضايا ملموسة مثل أمن النظام وقضايا رمزية، أي الطرق التي من خلالها ينتج أفراد الأسرة فرصاً لإعادة إنتاج السرد المبالغ فيه حول ظاهرة تقديس الحاكم. وبمناسبة وفاة والدة الأسد في عام ١٩٩٢، على سبيل المثال، نشرت وزيرة الثقافة، الدكتورة نجاح العطار، قصيدة في جريدة **تشرين**: «أمنا

التي رحلت»[٧٦]. وفي القصيدة التي تتضمن إشارات إلى الشعر الجاهلي وللشاعر العباسي المتنبي وللقرآن، تزود وفاة ناعسة الفرصة لتقديم مدح يمجد عظمة الأسد: «فليغني كل شيء على الأرض وتحت السماء بعظمة هذا الرجل»[٧٧].

ويبدو أن القصيدة محاولة لتفسير سبب عدم بكاء الأسد أثناء الجنازة. تلمح العطار إلى أن الناس قد شعروا بالأرق من انعدام مشاعر الأسد، والأسباب هي أن مسؤولياته كقائد تعني أنه لا يستطيع أن ينهار ويندب أمه. وفي محتوى السرد العائلي، يمكن للفرد أن يقترح بأن مسؤولية الأسد تجاه الأمة-الأم تمنعه من الحزن في العلن على أمه الحقيقية:

> لكن الفرق هنا هو أننا جميعاً، في موقف كهذا، نستطيع، عندما ينفجر الحزن، أن نصرخ: «وداعاً أمي». لكنه، في موقعه، دفع ضريبة المسؤولية مرتين: مرة عندما لم يبك، ومعه الحق في البكاء من أجل ذكرى أمه ولينفس عن نفسه، و(ثانياً) عندما رآها تتوارى في قبرها ولم يكن بإمكانه الصراخ مثلنا: «وداعاً أمي»[٧٨].

تدعو القصيدة الأسد مع ذلك إلى الحزن بينما تقدم له في الوقت نفسه تعازي أمهات سورية. إن أسى الابن الشخصي والمتستر قد تحول إلى الفضاء العام، تحول إلى ألم عام للمجتمع بأكمله.

> وعندما تعود إلى مكان ولادتك في الغد أو بعد غد، يا للحسرة، لن تكون أمك بانتظارك بأذرع مفتوحة كما كانت عندما كنت صغيراً وشاباً ورجلاً بالغاً وقائداً. وستجد بيت الأمومة مليئاً بالصمت وعندها ستوقن أنها ذهبت للأبد.

> أقول بأن أمهات هذا البلد الذي بنيت كلهن أمهاتك.
> يوجد دائماً أم واحدة لكل شخص، مهما كان موقعه.
> لكن هذا الرجل (الأسد) بمجد موقعه الذي يستحق،
> يعرف كيف يحول الألم الشخصي الخاص إلى ألم عام،
> وهذا ما فعلته ونحن نشاركك فيه من أعمق الأعماق[٧٩].

وتؤكد القصيدة أيضاً على انحدار الأسد من رحم أمه، وكذلك نشأته. وتشير العطار بوضوح إلى الطبيعة الفانية والجسدية للرجل ولصفاته المشابهة للآلهة عندما تكتب:

> ويكفي بأن حافظ الأسد هو ابن ناعسة الأسد. ويكفي أن ناعسة الأسد هي أم حافظ الأسد. فمجد الأصل هو ما صنعته أياد عظيمة. وأيديك العظيمة صنعت مجد أمك التي رحلت. ورحم هذه الأم الرحيمة صنعت مجدك ومجد وطنك وشعبك. وأنا أريد أن أسأل: هل كانت تعلم عندما كنت جنيناً داخل رحمها، ماذا ستكون في الأيام التالية[٨٠]؟

إن البلاغة وفن التصوير تقترحان بأن الأمهات يمكن أن يعنين الأمة، ويلدن رجالاً مؤسسين عظماء، ويتدخلن في النزاعات بين الإخوة، ويحصلن على الحماية والمجد من أبنائهن. كما أنه واضح غياب أي أب من الرواية العائلية للابن المؤسس. فالأم المكرمة يبدو أنها تزود نقطة بداية، على غير الأب كرمز، لا تشكل منافسة للابن -الأب - المؤسس أو تدعو للتجاوز، ويمكن أن يكون أقل تبايناً من الناحية الشعورية.

ويعتبر تقديس الابن الأكبر للأسد، باسل، بعد وفاته معبّراً بشكل مماثل: يمكن لباسل أن يُمجد بوضوح فقط بعد وفاته. فبدأت صور

الابن وهو يرتدي اللباس العسكري الكاكي، وهو يحج إلى مكة، وهو يشارك في منافسات الفروسية، بدأت هذه الصور في تزيين جدران الأماكن العامة والمحلات والمدارس في كانون الثاني/يناير ١٩٩٤ مباشرة بعد حادث سيارته القاتل. كما طبعت صورته على ربطات العنق ورسمت على ساعات اليد في ذلك الوقت. واستمرت الملصقات في الإعلان عنه على أنه «الشهيد»، و«الفارس الأبدي» و«أمل» سورية.

لقد بدأت عملية إعادة صياغة صورة باسل العامة قبل وفاته في أواخر الثمانينيات، عندما حول الأيديولوجيون الولد اللعوب الذي كان يقود السيارات السريعة إلى قائد محتمل غير فاسد. وكانت هناك آمال عُبر عنها بين العلويين بأن باسل، في حالة وفاة الرئيس، يمكن أن يساعد في تسوية بين البرجوازية السنية وبين الجنرالات العلويين الأقوياء. لقد عُبر عن الطموحات التوريثية للنظام، بشكل علني، في الشعار الذي ظهر أولاً في الصحف، وفي الأحداث العامة المنظمة، وفي الملصقات واللافتات أثناء الحملة الانتخابية لعام ١٩٩١ واصفة الأسد بـ«أبي باسل». لكن الانتشار في كل مكان لباسل هو ما يثبت أنه جدير بالإشارة. إن الابن الميت الممجد قد وقد لا يحرك مشاعر ولاء أو رغبة صادقة، ولكنه كأيقونة يعيد إنتاج الرجولة والصفات المادية لظاهرة تقديس الأسد من دون أن ينافس سلطة أبيه السياسية الفعلية. يؤكد المديح لباسل سلطة الأسد من دون أن يشكل بديلاً لحكمه.

تضعف وفاة باسل من احتمالات حكم وراثي لعائلة الأسد، لكن استمرار تقديسه قد ساعد مع ذلك الصعود الرمزي لأخيه بشار. فمع عام ١٩٩٦، بدأت الصور المركبة والأزرار والأشياء الشخصية

تظهر ـ بانتظام- الأسد وهو محاط بولديه. وفي بعض الأحيان يكون الثلاثة في اللباس العسكري، للدلالة على أن طبيب العيون الشاب، مثل أخيه المتوفى وأبيه المسن، عنده مؤهلات عسكرية مطلوبة. لكن على غير باسل قبل وفاته، على كل حال، لا يشكل بشار تهديداً فعلياً لحكم أبيه: فليس للابن الشاب قاعدة مستقلة في الجيش، ولم يكن قد أعد للتوريث قبل حادث باسل. واستناداً إلى مراقب سوري في الرموز السياسية، فإن صعود بشار الأخير أمر «سخيف» و«فكرة طبيب عيون يبلغ من العمر ثمانية وعشرين عاماً يحكم سورية أمر يدعو للضحك»(٨١). ومع ذلك، فهناك لوحة جدارية تطوق بيت أحد أفراد عائلة الأسد قرب ضريح باسل تعيد تأكيد الطموحات التوريثية للنظام بشكل صريح في أعقاب وفاة باسل: امرأة عربية، يظهر شكلها ولباسها الفلكلوري أنها كناية عن الأمة، تسلم عنان فرس باسل إلى بشار. وبالإضافة إلى ذلك، يوجد في كتاب **باسل في عيون المصريين**، صورة لبشار محمولاً على الأعناق، وتحتها كتب، «الجماهير تحمل الدكتور بشار الأسد على أعناقها ليكمل المسيرة ويحافظ على الأمل»(٨٢).

تقدم صورة الأسد كأب رمزي دليلاً للسلوك العام لأبنائه الوطنيين. إحدى الطرق التي يعمل من خلالها هذا الدليل هي تقديم الأسد كمثال للرجال والنساء. وكما يمثل الأسد النضال والصمود والتضحية في الخطاب الرسمي، لذا فإن مواطنيه ـ وجنوده ـ الأولاد؛ كامتداد له، هم أيضاً يمكن أن يناضلوا ويصمدوا ويضحوا. لكن ماذا تعني هذه المعاني المجردة بشكل محسوس؟ تميل هذه المعاني إلى أن تكون عسكرية، موجهة نحو البطولة في المعارك. فإذا كان أولاد ـ جنود الأسد بالفعل امتداداً له، عندها فإن أفعالهم البطولية هي أيضاً امتداد له. يؤكد هذا الخطاب على

الأسد كمثل أول وأعلى للأولاد المتطوعين المتحمسين: الجنود يموتون من أجل حب الأمة، أمة محمية من الأسد وممثلة بالأسد.

وينسجم مع سياسات ما يسميه بعض الباحثين «أنثوية الدولة» أو «البطرياركية العامة»، قيام النساء أيضاً بالتضحية بأنفسهن من أجل الأمة وقائدها[٨٣]. «فالبنات» أصبحن جزءاً من البلاغة المرتبطة بالشهادة على المستوى الوطني، خاصة بعد ٩ نيسان/إبريل ١٩٨٥، عندما قادت سناء محيدلي، ابنة السبعة عشر عاماً من شيعة لبنان ومن الطبقة المتوسطة الدنيا، سيارة جيب محملة بالديناميت إلى حاجز إسرائيلي في جنوب لبنان وفجرته، فقتلت نفسها وجنوداً إسرائيليين. وكانت محيدلي أول امرأة شابة تقوم بهذا الفعل، وتم وضع قيود على التقارير التي تحدثت عن «شهادتها». بعد أن أشار الأسد لتضحيتها في الخطاب الافتتاحي لاتحاد الشبيبة الثورية[٨٤]، أصبحت محيدلي أيقونة معروفة لأغلب السوريين (من ١٩٨٥ وحتى ١٩٩١)[٨٥]. وكررت عدة نساء لبنانيات تضحيتها. ويطلق عليهن «عرائس الجنوب».

إن استبدال الصلات العائلية الخاصة إلى الانتساب السياسي العام، يجد تعبيره في الصياغة الخطابية البلاغية لقصة تضحية محيدلي. فاستناداً إلى التقارير، كتب أبوي محايدلي إلى الأسد:

> عزيزي الرئيس والأب والفريق حافظ الأسد.. لقد كانت ابنتنا الوحيدة والآن هي ابنتك أيضاً. لقد كانت تعتز بك وتحبك قبل استشهادها. ولقد كانت آخر رسائلها لك ولأبيها ولأمها معاً. في العالم الرائع التي رحلت إليه، لا شك أنها ترقد براحة لأن اسمها منقوش على شوارع العاصمة الغالية دمشق، ومرفوع في المسيرات.. نشكرك. إن قدرك هو المقاومة وحماية الحق والشرف[٨٦].

ومع أنه من الصعب الشك بالالتزام الوطني لشهداء مثل محيدلي، فإنه أصعب أن تصدق أن محيدلي والأطفال المضحين الآخرين مدفوعون بشكل مباشر بالالتزام الوجداني لأبيهم المجازي (الأسد). في الحقيقة، كانت محيدلي مقربة من الحزب القومي السوري الاجتماعي، وهو حزب سوري-لبناني كان على علاقة تصارعية تاريخياً مع الحزب الحاكم في سورية، غير أنه في السنة التي سبقت فعل محيدلي، أصبح أكثر قرباً من سياسات دمشق. إن الاهتمام الخاص هنا، إذاً، ليس إخلاص محيدلي للأسد، فهو كان معترفاً به على نطاق واسع كما تحدث المسؤولون الحكوميون، لكن بدلاً استثمار الخطاب الرسمي في إعادة تقديم فعلها كدليل على الإخلاص للأسد.

إن استشهاد سناء محيدلي يجعلها منقوشة في ظاهرة تقديس حافظ الأسد. لقد سبب فعلها إعادة تأكيد العبارات التي تمجد قيادة الأسد؛ كما أن موتها أعاد إنتاج خطاب التضحية للولاء العائلي والذي يعتبر من خصائص ظاهرة تقديس الأسد. أصبحت محيدلي رمزاً للتضحية والأنوثة من خلال اعتراف الأسد، كما أضحت مثالاً للنساء السوريات الأخريات. فيمكن للنساء الأخريات أن يوجهن أنفسهن ويتماثلن مع تجربتها، ليس بتضحية أنفسهن بشكل حرفي، لكن من خلال المشاركة والاستغراق في الجو البلاغي الذي يصف ويحتفل بالإخلاص البنتوي (نسبة للابنة).

تمثل صورة محيدلي الطرق التي من خلالها تعمل ظاهرة تعظيم الحاكم لتحدد الطاعة لسلطة الدولة ولتضفي العضوية، بالمعنى الرسمي، في المجتمع الوطني. يوضح مثالها كيف تعمل «القواعد» الوصفية لظاهرة تعظيم الحاكم من أجل التحكم بالمعاني لفعل

مفهوم بشكل عام على أنه فعل بطولي، لكن يمكن أن يكون مصدر عدم استقرار (لأن محيدلي أنثى تصرفت بشكل مستقل عن توجيهات الدولة السورية). أولاً، تخدم صورة محيدلي قوة النظام في استحواذ الرموز والصور المفيدة، وليس تنمية الاعتقاد أو الولاء. إن الاستحواذ على محيدلي يسجل محاولات النظام للتحكم بنظام المعاني. ثانياً، إن الأهمية التصويرية لمحيدلي تنحدر من دورها كمثال. فكرمز، تحدد محيدلي التصرف المناسب لبنات الوطن المجازيات. فهي تعمل، كما حال البلاغة الإنشائية عموماً، لتعبر عن شكل الطاعة المدنية في سورية.

الطريقة الثالثة التي من خلالها تعمل ظاهرة تقديس الحاكم لاستقرار المعنى هي أكثر تعقيداً، فهي تبنى على حقيقة أن محيدلي هي امرأة وبذا تكشف التناقضات في البلاغة الإنشائية وسياسات النظام حول النساء[٨٧]. فمن ناحية، تقترح محيدلي بأن النساء كما البنات الوطنيات، مثل الأبناء ـ الجنود يمكن أن يقلدن الأسد. كما يمكن للنساء، مثل شقائقهن الرجال، أن يشاركن في عظمة الأسد وذلك بكونهن مثله، وذلك بكونهن مقاتلات شجاعات مستعدات للتضحية بحياتهن من أجل عظمة الأمة وشرفها. ومن ناحية ثانية، فإن سناء محيدلي والنساء اللاتي اتبعن مثالها أطلق عليهن «عرائس الجنوب». إن إطلاق هذه الصفة تعيد تأكيد الخصوصية الجنسية لتضحية النساء وذلك بربط هذه الأفعال إلى فانتازيا الزواج[٨٨].

إن صور محيدلي تعيد إنتاج هذا التناقض. فهي ترسم في الكتب وفي بعض العروض على أنها المحاربة العسكرية التي تلبس الزي العسكري المموه والقبة الحمراء، وهي مخضبة بالدماء. وتُعرض

محيدلي أيضاً كأنها العروس النقية، بثوبها الأبيض الساتاني وبمجوهراتها. وإلى درجة ما، فإن هذا الإصرار على حالة محيدلي كعروس يؤكد نقاءها وعفّتها. فالعرائس معروفات بعفتهن؛ فالدم المراق ليلة الدُخلة يؤكد عفتهن السابقة ويعلن عن بلوغهن[٨٩]. لكن الدم الذي أراقته محيدلي هو دم التضحية للعذراء الوطنية، وليس الدم المعبر عن بداية العلاقة الجنسية. تميز محيدلي، في وصيتها التي كتبت قبل انتحارها، بين «زواجها» وبين زواج باقي العرائس: «أنا لم أرحل لأتزوج أو لأعيش مع شخص آخر.. لكني رحلت من أجل التضحية السعيدة الشجاعة الشريفة»[٩٠].

إن موت عروس الجنوب يضمن بأنها، في الحقيقة، لن تمضي أبداً خلال طقوس العروس الحقيقية: «إن عروس الجنوب التي زُفت إلى الوطن بأكمله.. فجرت جسدها الطاهر بعاصفة حمراء فوق أرض الجنوب المقاوم»[٩١]. أو، «لقد حملت سناء العذراء.. بأجنحة التضحية»[٩٢]. إن زواجها القرباني يضمن بأن الدم الذي أراقت، على غير دماء العرائس، يبقى طاهراً[٩٣]. ويضمن دمها النقي شرف المجتمع واستمرار الأمة: «فمن الدم الصافي لسناء سينطلق انفجار الحرية.. ومن وجهها الشريف يشع أمل الانتصار القادم ومن دمها الطاهر يُزهر ربيع الأمة الأبدي»[٩٤]. لقد تم دمج الزواج والدم والخصوبة والنقاء والوطنية في هذه الرواية حول التضحية الذاتية للأنثى.

إن الدم القرباني قد يشير إلى القلق المتنامي من إمكانات المحاربات الإناث. إن دم الشهادة يدل على النقاء والشرف، وللنساء الشهيدات لذلك، فإن تطمينات إضافية بطهارة الأنثى يبدو أنها مطلوبة. كما أن الدم يستحضر معنى علاقة الدم. فدم محيدلي

المراق، مثل دماء المبايعة لأعضاء المنظمات «الشعبية»، يدمجها في العائلة الوطنية ويجعلها ابنة الأسد، أب الأمة. أكثر من ذلك، فإن مثال محيدلي يظهر قوة الدم كرمز للالتزام الوطني والصلة الدائمة، ويعمل ليثبت الولاء الفعلي. إن أجساد الشهداء يثبت صحة الولاء من خلال إعطاء أمثلة محددة ومادية على الإخلاص الوطني، حيث يجد صداه في المبايعات الموقعة بالدم. وتترجم الشعارات، مثل «بالروح بالدم نفديك يا حافظ» الشهادة الحقيقية إلى إشارات الولاء العام للأسد.

ينقل الخطاب الرسمي فهم الطاعة والأمة بمعاني لسلسلة من الورع الطفولي والسلطة الأبوية التي تترعرع وتنتهي في الأسد. وتقترح لغة العائلة بأن المواطنين (كلاً من الذكور والإناث) عليهم التصرف **كما لو كانوا أطفالاً وكما لو أن الأسد هو أباهم**. يجب عليهم أن يخافوه ويحترموه ويوقروه في امتثالهم له. كما يجب عليهم أن يتصرفوا كما لو أنهم يحبونه وكما لو أنهم مستعدون بالتضحية من أجله. وإذا طلب منهم علناً، فعليهم ألا يحرجوه أو يسيئوا إلى شرف أمتهم التي يترأسها، لكن بدلاً عليهم التصرف كما لو كانوا امتداداً له، قادرين على الاقتداء بصفاته وبجعله فخوراً. ومع أن هذه المفاهيم للعائلة معقدة بدلالات من المحتمل أن تكون متصارعة، مرتبطة بالجنس والأهمية الرمزية «للأم» (كأمة) و«العروس» (كتضحية بالدم)، هذه المفاهيم تثبت بأنها مرنة بدرجة كافية لتحضر النساء كما الرجال داخل دلالات السلوك المناسب.

الخلاصة

تحصل اللغة الرمزية على المعنى (تدل مثلاً على محتوى شعوري مع تفسيراته) بشكل جزئي لأنها تشير إلى التجارب الحقيقية والعامة

للحياة العائلية في سورية وتصبغ أدواراً أسطورية عائلية لأشخاص حقيقيين، بعض منهم أفراد عائلة الأسد. إن استحضار العلاقات العائلية قد يكون له صدى بدرجة أو أخرى لدى الفرد السوري. وعلى الرغم من ذلك، لا تعمل البلاغة كنموذج للحياة الشخصية للسوريين، ولكن وبشكل رئيس كصيغ للسلوك ـ في بعض الحالات المحدودة السلوك المدني ـ العام. وتسهل هذه الصيغ الطاعة؛ وتزود خطوطاً عامة للسلوك السياسي الصحيح. وليس مطلوباً الإحساس بالتماثل مع الأسد أو محبته، إنما المطلوب هو التظاهر بذلك فقط. وكل سوري فصيح في اللغة الرمزية لأنه من المستحيل الهروب منها. فحتى تكون «سوريةً» يعني، جزئياً، أن تتحرك ضمن هذا العالم البلاغي.

□ □ □

ويمكن لأمثلة من الفصاحة الخطابية أن تنتج بشكل أو بآخر، إلى ما لانهاية، في كل من نبرة الأهمية الذاتية للخطاب الرسمي وبشكل غير رسمي في أحاديث الناس الخاصة ونكاتهم. وكمثال على ذلك، يعلن ناشر كتب وبعثي سابق، أثناء حفلة عشاء في دمشق، في منتصف نقاش حول احترام الذات، يعلن فجأة، (بحترم حالي والسيد الرئيس). بدأ الجميع بالضحك، لأنهم فهموا بأن الناشر كان يسخر من الطرق التي يبدو أن الرئيس يُقحم في كل مجالات الحياة، حتى في أكثرها خصوصية وهي احترام الذات. ثم قام شخص آخر بالزيادة على النكتة، موحياً بمداعبة بأن تأكيد المتحدث حول احترام الذات كان جسوراً: «يجب أن يأتي ذكر الرئيس قبلك!».

عندما كنت أسأل من أقابل ترديد الشعارات السياسية أو تكرار

عبارات من الخطاب الرسمي، كانوا يفعلون ذلك بدون اختلاف. وفي مباراة كرة القدمِ، حيث ليس غريباً أن يلقي المشجعون قارورات المياه تجاه الحكم احتجاجاً على حكمه، يمكن للفصاحة أن تستخدم لتحمي المتجاوزين السوريين من العقاب. أثناء المباريات التي حضرت، ينظر الحكم نحو الجهة لتحديد من ألقى زجاجات المياه، وفي أكثر من مرة يصرخ المشجعون بشعار: «بالروح، بالدم نفديك يا حافظ». وهكذا يعمل الشعار كدرع يحمي المنتهكين من العقاب. وحصل استخدام مماثل للشعارات في قصة أبلغها لي مراقب للحياة السياسية: التحق صبي صغير في المخيم الصيفي لحزب البعث لمدة خمسة عشر يوماً. واستمر المدرب العسكري هناك في مضايقة الصبي ولعنه. وأخيراً، قام المدرب بضرب الصبي، فغضب هذا، ورد على المدرب. أسرع رفاق الصبي لحمايته وذلك بترديد الشعار: «بالروح، بالدم نفديك يا حافظ.» لم يكن المقصود من توظيفهم الشعار استخدامه فقط كطريقة لحماية أنفسهم وزميلهم من الضرر، لكن أيضاً لإعادة نشر اللغة الرسمية، للاستحواذ عليها لصالح المواطن العادي في مقابل ممثل سلطة الدولة. يبدأ الفصل القادم في تفحص الطرق التي من خلالها تمكن المعرفة بالصيغ بعض السوريين لإثبات طاعتهم في الأماكن العامة بينما تحفز آخرين على تجاوز حدود ما هو مسموح به.

الهوامش

(١) آكيلي مبمبي، «مجالات سلطة الليل وما يشبه الأحلام في مقاومة جنوب الكاميرون (١٩٥٥-١٩٥٨)»، مجلة **التاريخ الأفريقي** ٣١ (١٩٩١): ١٢٠.

(٢) تحليلي هنا مُستمد جزئياً من قراءات مركزة في الصحيفة الرسمية، **البعث**، من عام ١٩٦٩ (سنة واحدة قبل وصول الأسد للحكم) إلى عام ١٩٩٦. لتاريخ حول الصحيفة وموقفها من مختلف القضايا، أنظر تركي صقر، **جريدة البعث في سبعة وثلاثين عاماً** (دمشق: دار البعث، ١٩٨٣). كل الترجمات من العربية هي لي.

(٣) أنظر نقاش جيمس سي سكات لـ «السجل الرسمي» في **السيطرة وفن المقاومة: مخطوطات مخبأة** (نيو هيفن: دار جامعة ييل، ١٩٩٠)، ص. ٤٥-٦٩.

(٤) مقابلة للمؤلفة، ١٩٩٢.

(٥) باتريك سيل، **الأسد: الصراع على الشرق الأوسط** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٨)، ص. ٣٣٩.

(٦) محادثات تليفونية مع يحيى سادوسكي وملاحظاته الشخصية حول «ظاهرة تقديس الشخصية في سورية».

(٧) روبرت سكات ماسون، «الحكومة والسياسة»، في **سورية: حالة دراسية**، فصل ٤ (واشنطن: قسم الجيش، ١٩٨٨)، ص. ٢١٢.

(٨) هذا مقطع من خطاب عضو حزب البعث أحمد الخطيب بمناسبة الاحتفال بولادة البعث. **البعث**، ٨ أبريل ١٩٧١، ص. ١.

(٩) بالفعل قام الأسد بزيارة إلى القاهرة بعد وصوله للحكم مباشرة. وبعد عودته، أشاد بناصر بقوله: «لقد أثارني أثناء زيارتي للقاهرة استمرار الاحتفاء الجيد بالرئيس الراحل وتطوير فكره وأعماله.» **البعث**، ٢ ديسمبر

١٩٧٠، ص. ١.

(١٠) وزار الأسد أيضاً كوريا الشمالية في سبتمبر ١٩٧٤ وقد يكون قد تأثر بظاهرة تعظيم الحاكم هناك. في صحيفة **البعث**، صور للزيارة تظهر الكوريين الشماليين وهم يحملون صوراً لكيم إيل سونغ والأسد. أنظر بشكل خاص، **البعث**، ٦ أكتوبر ١٩٧٤، ص. ٥.

(١١) بينما أوجدت فترة الازدهار الاقتصادي في السبعينيات، كنتجة أساسية لتبرعات الدول العربية المنتجة للنفط، وتحويلات العمال السوريين العاملين في الخارج، أوجدت هذه الفترة غنى على نطاق واسع، فإن انتشار المشاريع التنموية أفاد بشكل غير متوازن أولئك المقربين من النظام. وتم تحويل جزء من الأموال لتمويل خطط الدولة الخمسية الطموحة. لكن العمولات والرشى أيضاً ساهمت بإيجاد «مليونيريين فورياً» من الذين سعوا وراء مصالحهم الخاصة على حساب المصلحة العامة. ويُغضب الفساد، والحملات غير المجدية التي تُشن لمكافحته، عدداً كبيراً من السوريين الذين يمتعضون من العروض المتفاخرة بالغنى من قبل رجال الأعمال والسياسيين ورجال الجيش المقربين من النظام. أنظر سيل، **الأسد**، الفصل ١٩.

(١٢) لقد تحدى الإخوان المسلمون سلطة النظام من عام ١٩٧٧-١٩٨٢. كان هذا المصطلح الذي استخدم في السجلات الرسمية لوصف المعارضة الإسلامية للنظام ـ وهي معارضة شملت حقيقية عدة مجموعات مسلحة منفصلة وبقيادات مختلفة من عدة أماكن في سورية.

(١٣) **البعث**، ٢٤ فبراير ١٩٨٢، ص. ٣.

(١٤) أنظر على سبيل المثال، كتاب حمدان مكاريم وتوفيق كُتاب، **مسيرة الوفاء والعطاء** (الناشر غير معروف، ١٩٨٨). تصف مقدمة الكتاب قبول الأسد «إرادة الشعب» وهو مليء بالصور المرتبطة ببيعات الولاء. وتشمل رسالة الأسد إلى الشعب عبارات مثل «بيتعتموني وأنا أبايعكم وعاهدتموني وأنا أعاهدكم للتضحية...». في فصل لاحق، يقدم الكتاب وجهة النظر الرسمية لمعنى المبايعة بين الشعب والأسد. يعد النظام بأن يحمي ويزود المواطنين أيضاً بالخدمات والسلع، مثل العناية الصحية والتعليم ومشاريع التنمية الاقتصادية التي تقود إلى الازدهار.

(١٥) هذا التعريف شامل لبعض التعابير الدقيقة، مأخوذ من **موسوعة الإسلام** (ليدن: دار إي جي بريل، ١٩٦٠)، جزء ١، قسم ٢، ص. ١١٣-١١٤.

(١٦) بعض الأمثلة على ذلك، هاني خليل، **حافظ الأسد: الإيديولوجية الثورية والفكر السياسي** (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٦)؛ **حافظ الأسد: الدولة الديمقراطية الشعبية** (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٧)؛ أنور سليم سلوم وجورج عين مالك، **حافظ الأسد: القيادة والطريق** (دمشق: دار ابن هاني، ١٩٨٥).

(١٧) مقابلة للمؤلفة مع ناشر، ١٩٩٦.

(١٨) مقابلة للمؤلفة، ١٩٩٢.

(١٩) كتّاب الأغاني المرتبطون بالنظام اخترعوا كلمات تمدح قيادة الأسد. وحتى الأجزاء الجسدية للأسد كانت موضع مدح. فالجبهة العريضة، التي توحي بالحصافة، كانت موضع أغنية لعلي هليهل، وهو موسيقي سوري-لبناني لم يكن معروفاً قبل نشر أغنية، «أبو باسل» في شريط أغان وطنية: أبو باسل قائدنا.

(٢٠) مقابلة للمؤلفة، ١٩٩٢.

(٢١) أولريك فريتاج، **كتابة التاريخ في سورية ١٩٢٠-١٩٩٠** (هامبرغ: دار مؤسسة الاستشراق الألماني، ١٩٩١)، أنظر بشكل خاص ص. ٤٦-٨٣، ٣٦٢-٤٠٩، ٤٢٣-٤٢٧.

(٢٢) اتحدت سورية مع مصر وشكل البلدان الجمهورية العربية المتحدة في عام ١٩٥٨. وكان قرار ناصر بقبول الوحدة مشروطاً باستعداد القادة السوريين «لحل كافة الأحزاب السياسية السورية». وقام حزب البعث، الذي كان من الأحزاب المبادئة الأساسية للوحدة، لذلك، بحل نفسه مثل باقي الأحزاب. وبعد الانفصال عام ١٩٦١، واجه قادة البعث المهمة الصعبة المتمثلة في بناء كوادر جديدة في وقت فشلت فيه أول تجربة وحدوية، حيث كان للحزب دور في ذلك. وكنتيجة لذلك، قام كثير من البعثيين بتجنيد أعضاء من أقاربهم، مستندين بدرجة أقل إلى الالتزام الأيديولوجي

وأكثر على الدعم العائلي، لملء الفراغ في المستويات المختلفة.

(٢٣) يستحضر عدد لا يحصى من الافتتاحيات والعناوين الرئيسية في الصحف بدءاً من أكتوبر ١٩٧٣ وحتى ١٩٧٦ هذه المفردات. أنظر على سبيل المثال، **البعث**، ١٦ نوفمبر ١٩٧٣، ففيها تصور حرب أكتوبر على أنها «أعطت الأفكار واقعاً عملياً» و«وحّدت القلوب والمشاعر والطاقات» للشعب ضد «أعداء القدر»، ص. ١. أنظر أيضاً المرجع السابق، ٧ أبريل ١٩٧٤؛ و٦ أكتوبر ١٩٧٤.

(٢٤) حنا آرندت، «الحقيقة والسياسية»، في **بين الماضي والمستقبل** (نيويورك: دار فيكينغ، ١٩٦٨)، ص. ٢٣١. ويقرأ النص الفعلي كما يلي: «إن فرص النجاة الحقيقية من هجوم السلطة محدودة حقاً؛ إنها دائماً في خطر إخراجها من العالم ليس فقط لوقت محدد، ولكن، من المحتمل، إلى الأبد».

(٢٥) المرجع السابق، ص. ٢٥٨.

(٢٦) حنا آرندت، **أصول الشمولية** (نيويورك: درا هاركورت وبريس، ١٩٦٨).

(٢٧) يقدم وليام روو هذه الملاحظة في كتابه، **الصحافة العربية: الإعلام والعملية السياسية في العالم العربي**، الطبعة الثانية (سيركيوز: دار جامعة سيركيوز، ١٩٨٧)، ص. ٣٥.

(٢٨) أنظر فريدريك ميم دولان، «الفعل السياسي واللاوعي: آرندت ولاكان حول اختلال توازن الذات»، في **السياسة اليوم** ٢٣، رقم ٢ (مايو ١٩٩٥): ٣٣٠-٣٣٧.

(٢٩) مقابلة للمؤلفة، ١٩٩٦.

(٣٠) المرجع السابق.

(٣١) المرجع السابق.

(٣٢) لقد تم قتل اثنتين من المظليات في أسرتِهنّ. كان النساء المظليات يشكلن، بشكل خاص، أمراً مهيناً للإخوان المسلمين، استناداً إلى سيل، **الأسد**، ص. ٣٣٢.

(٣٣) **البعث**، ٢٣ فبراير ١٩٨٢، ص. ٣.

(٣٤) المرجع السابق.

(٣٥) **البعث**، ٢٤ فبراير ١٩٨٢، ص. ٣.

(٣٦) **الإخوان المسلمون: نشأة مشبوهة وتاريخ أسود** (دمشق: مكتب الإعداد، ١٩٨٥). لقد تم نشر المجلدات من قبل مكتب الإعداد في حزب البعث. ولا يذكر أي مؤلف. تزود الكتب تاريخاً رسمياً، لكنها تفشي بعض التفاصيل حول الصراعات بين ١٩٧٦ و ١٩٨٢، وهي تفاصيل لم تنشر خلال فترة وقوعها.

(٣٧) نيكولاي ميكيافيلي، الرسالة، في **الأمير والرسائل** (نيويورك: دار راندم هاوس، ١٩٥٠)، ٣، ١:٣، ٣:٣. ولنقاش حول هذه الفقرات، أنظر حنا فينيكل بيكين، **الحظ امرأة** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٤)، ص. ٢٤٦-٢٥١.

(٣٨) جون آدم، «رسالة حول المدفع والقانون الإقطاعي»، في **الكتابات السياسية لجون آدم**، محرر جورج بيك (إنديانابوليس: دار بوبس-ميريل، ١٩٥٤)، ص. ١٧.

(٣٩) جيفري ميريك، «البطرياركية والدستورية في الخطاب البرلماني في القرن الثامن عشر»، **دراسات في ثقافة القرن الثامن عشر** ٢٠ (١٩٩٠): ٣١٩، ٣٢١، ٣٢٣، مقتبسة في لين هانت، **العلاقات العاطفية العائلية للثورة الفرنسية** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٢)، ص. ١٨-١٩.

(٤٠) **البعث**، ٦ أكتوبر ١٩٧٤، ص. ٤.

(٤١) «العلاقات العاطفية»، في الطبعة المعتمدة **لأعمال سيغموند فرويد**، ترجمة جيمس ستراكي (لندن: دار هوجارس، ١٩٥٩)، ٩: ٢٣٨-٢٣٩، مذكورة في هنت، **العلاقات العاطفية العائلية**، ص. xiii.

(٤٢) هنت، **العلاقات العاطفية العائلية**، ومايكل بول روجين، الآباء والأبناء: **آندرو جاكسون وإخضاع الهنود الأميركيين** (نيويورك: دار آلفرد إي

نابف، ١٩٧٥).

(٤٣) هنت، **العلاقات العاطفية العائلية**، ص. xiii.

(٤٤) روجين، **الآباء والأبناء**، فصل ١. وكما لفت لي مايكل روجين، كان يعني فرويد برغبة الولد لاستبدال أبوين أكثر نبلاً من أبويه. يعكس كل من هنت وروجين تلك الرغبة بهذه الطريقة: فهمهم للعلاقات العاطفية العائلية يبدأ ليس بالهروب من الأبوين الحقيقيين، بل بتبني أبوين أكثر نبلاً - واستبدالهم، طبعاً، ليس بالأبوين الحقيقيين (مع أن روجين يقترح أن في الولايات المتحدة الأبوين البديلين يكونان غالباً حقيقيين بسبب النظام العائلي)، لكن بعلاقات عائلية رمزية جديدة. وعندما يستخدم روجين بالفعل مصطلح «العلاقات العاطفية العائلية»، فإنه يشير (في ذلك الفصل الذي يحمل نفس العنوان) إلى رغبة آندرو جاكسون ليهرب من أبويه الحقيقيين وأن يكون أبا نفسه. ويشير الآباء والأبناء بشكل غير مباشر إلى هذه الرغبة ولتخيل جاكسون بالسلطة الأبوية على الهنود الأميركيين.

(٤٥) أنظر بيتكين، **الحظ امرأة**، ص. ١٩٩.

(٤٦) حليم بركات، «الأسرة العربية وتحدي التحول الاجتماعي»، في **النساء والأسرة في الشرق الأوسط: أصوات جديدة للتغيير**، تحرير إليزابيث وارنوك فيرنيس (أوستين: دار جامعة تكساس، ١٩٨٥)، ص. ٢٨. هذه المقالة معاد نشرها في بركات، **العالم العربي: المجتمع والثقافة والدولة** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٣)، فصل ٦.

(٤٧) سعاد جوزيف، «الجنس والعقلانية بين الأسر العربية في لبنان» في **دراسات أنثوية** ١٩، رقم ٣ (خريف ١٩٩٣): ٤٦٩. وكان كتاب هشام شرابي، **الأبوية الجديدة: نظرية للتغيير الفوضوي في المجتمع العربي** (نيويورك: دار جامعة أكسفورد، ١٩٨٨) ذا نفوذ من وجهة نظر النشاط السياسي. ولكن كتحليل للأشكال العائلية، يفترض الكتاب، خطأً، خصوصية وتشابه الأسرة العربية. كما أنه يفترض «الثقافة» كشيء أحادي وجامد وساكن؛ ويقدم ادعاءات إشكالية حول العلاقات بين الترتيبات الأسرية والسياسية، مقترحاً أحياناً أن الدولة هي عائلة أكبر أو أن تركيب العائلة العربية مسؤول عن كل من العلاقات السياسية السلطوية والطرق

التي من خلالها يتمرد الناس عندما يفعلون ذلك.

(٤٨) أنظر بول ريكور، «العملية المجازية كخيال إدراكي وإحساس»، في **حول المجاز**، تحرير شيلدون ساكس (شيكاغو: دار جامعة شيكاغو، ١٩٧٩)، ص. ١٤٦.

(٤٩) جوزيف، «الجنس والعقلانية»، ص. ٤٧٢. يركز نقاش جوزيف على الأسر العربية في القسم الحضري للطبقة العاملة لمخيم طراد. لكن نتائجها منسجمة مع خلاصاتي حول سورية.

(٥٠) المرجع السابق، ص. ٤٦٨.

(٥١) المرجع السابق.

(٥٢) المرجع السابق.

(٥٣) المرجع السابق.

(٥٤) يتفق الباحثون حول سورية على أن أغلبية السوريين قد وصلوا إلى التوقع بأن تقدم الدولة سلعاً وخدمات محددة كانت سابقاً تقدم من قبل أسر ومنظمات خيرية، أو لم تكن تقدم قبلاً على الإطلاق. ولدرجة معينة، فإن هذه التوقعات تعكس العلاقة بين ضعف سلطة الأسر المسيطرة وتنامي دور الدولة.

(٥٥) **أوراق من تشرين** (دار طلائع البعث للطباعة والنشر)، بلا تاريخ، ص. ٩.

(٥٦) المرجع السابق، ص. ٢٨.

(٥٧) المرجع السابق.

(٥٨) اعتبرت حرب السويس، عام ١٩٥٦، نصراً للعرب وساهمت بشكل كبير في خلق بطل قومي عربي في شخص جمال عبد الناصر.

(٥٩) يعرض فيلم «الليل» (١٩٩٢)، أخرجه محمد ملص، الحادث الشهير حول اكتشاف الرئيس القوتلي بأن الضباط كانوا يزودون الجنود بالشحم بدل زيت القلي. لوصف لحادثة «فضيحة الشحم»، أنظر باتريك سيل، **الصراع**

على سورية: دراسة في السياسة العربية في أعقاب الحرب (نيو هيفن: دار جامعة ييل، ١٩٦٥)، ص. ٤١-٤٤. ولمناقشة لقلة تحضيرات القوات السورية، أنظر ص. ٤١-٤٤.

(٦٠) سيل، **الأسد**، فصل ١٠، خاصة ص. ١٤٤.

(٦١) في صحيفة أسبوعية صادرة عن الاتحاد الوطني لطلبة سورية، على سبيل المثال، مقالة اعتيادية تقرأ كما يلي: «جماهير الطلبة تبايع الأب القائد حافظ الأسد لمتابعة التقدم العلمي والإعداد النضالي من أجل تعميق دورهم في بناء المجتمع التقدمي الاشتراكي» (٩ سبتمبر ١٩٨٨، ص. ٤).

(٦٢) كراس حول الأسد والحرس الجمهوري، على سبيل المثال، معنونة: «مع الأب المفدى القائد حافظ الأسد على الطريق للنصر والتحرير». (لاحظ: المفدّى تعني «موضوع التضحية الذاتي» ومستخدمة أيضاً بعد كلمة قائد أو كلمة الوطن لتعني العزيز المفدى؛ كلا المضمونين ينطبقان هنا). «الأب القائد حافظ الأسد صنع تاريخاً في المسيرة المنتصرة للبعث، وقائد الأمة على الطريق إلى النصر الحاسم من تضحياتنا وأعطانا هويتنا النضالية في صداه، وظهرنا كأسياد بعد العبودية، ظهرنا بالمجد بعد فترة طويلة من الخضوع والذل» (ص. ٧). وتختتم الكراس بمخاطبة الحرس الجمهوري وخلالها يشير الأسد إليهم كأبناء.

(٦٣) في صحيفة **تشرين**، على سبيل المثال، بعد أن فازت غادة شعاع بالميدالية الذهبية في الألعاب الأولمبية في أتلانتا، هناك عنوان يقرأ: «أسرة بطلتنا غادة شعاع تهنئ الوطن وقائد الوطن؛ الأسد مشاراً إليه (كراع) للرياضة والرياضيين والبطولة». هنا «الأسرة» تشير إلى العالم العربي.

(٦٤) أنظر، على سبيل المثال، عبارات الأسد بعد وفاة باسل والتي يدعي فيها بأن الناس يهاتفونه ويقولون: «كلنا باسل، كلنا أولادك»، مذكورة في عزت السعدني، **باسل في عيون المصريين** (القاهرة: **الأهرام**، ١٩٩٥)، ص. ٧٨. ويستمر الأسد بالقول، «كل مواطن في هذا البلد في ذهني هو أخ أو ابن مثل باسل... نحن عائلة واحدة كبيرة» (ص. ٧٩).

(٦٥) أنظر، على سبيل المثال، **البعث**، ١٦ نوفمبر ١٩٧٣، ص. ٧، و ٣

أكتوبر ١٩٧٥، ص. ١، وفيها يقرأ العنوان، «حرب تشرين هي حرب الرجولة والشرف والتحرير». وذكر الأسد أهمية الرجولة في أربعة وثلاثين خطاباً على الأقل، أغلبها بمناسبة عيد يوم الجيش؛ كما أن الدعاية التلفزيونية للجيش تحتفل بالرجولة. ونادراً ما تُستحضر الرجولة في سياقات ما عدا المناسبات العسكرية.

(٦٦) هاني خليل، **حافظ الأسد: الإيديولوجية الثورية والفكر السياسي**، الإهداء.

(٦٧) البعث، ٦ أكتوبر ١٩٨٩، ص. ١.

(٦٨) بالطبع، فإن تركيب الأمة كأنثى أمر شائع في العالم (كمثال، فرنسا والهند عادة ما تذكران). في العربية، هناك على الأقل كلمتان تعنيان الأمة (nation). كلمة (أمة) تشير بشكل عام إلى الأمة العربية، من دون الحدود المصطنعة المفروضة أثناء الحقبة الاستعمارية. أما كلمة وطن فتعني أيضاً (أمة)، وفي بعض الأوقات «الوطن (homeland)»؛ وأصل كلمة وطن من (الوطن) أو السكن وهي تعني أكثر من الأمة إقليماً محدداً. وتحمل كلمة وطن أحياناً غموضاً، لتعني معنى عربياً، وفي بعض الأوقات يبدو أنها تعني الدولة-الأمة (nation-state). وعندما تشخص كلمة الأمة بالمعنى الأنثوي، فالكلمة التي تستحضر هي أمة (وليس وطناً).

(٦٩) أدونيس، كتاب **التحولات والهجرة في أقاليم النهار والليل** (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٨)، ص. ١٤٣.

(٧٠) ماري ليون، «أخبار الأمكنة: النساء الفلسطينيات وإحضار الخطاب الوطني»، في **القوميات والخصائص الجنسية** (نيويورك: دار روتلدج، ١٩٩٢)، ص. ٤١٧. تناقش ليون روايتين لسحر خليفة: **الصبار وعباد الشمس**. أنظر أيضاً، الطيب صالح، **موسم الهجرة إلى الشمال**، وهي رواية تستخدم الأرض كناية عن المرأة ويربطها بالاغتصاب، من دون السياق الفلسطيني الصريح. اهتمامي بالكناية عن الأمة والأرض كامرأة ليس القصد منه الاقتراح بأن الاستحضار بهدف استنزاف المعاني التي يمكن أن تكون موجودة هنا.

(٧١) مذكور في غسان سلامة، محرر، **أسس الدولة العربية** (لندن ونيويورك وسدني: دار كوروم هلم، ١٩٨٧)، ص. ١٦٧. أنظر أيضاً، زكي الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة** (دمشق: مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٣)، ٤: ٢١٣؛ أنظر أيضاً، المرجع السابق، ٢: ٣٤١-٣٥٢، ٣٥٩-٣٧٩؛ وسليم بركات حول زكي الأرسوزي، **الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي** (دمشق: مطابع مؤسسة الوحدة للصحافة والطباعة والنشر، ١٩٧٩)، ص. ١٠٧-١٠٨، ٢٣٤-٢٣٦. ولوصف للأرسوزي «كأب روحي» للبعث، أنظر كتاب سامي الجندي، **البعث** (بيروت: دار النهار، ١٩٦٩)، ص. ١٩.

(٧٢) سلامة، **الأسس**، ص. ١٦٧. لكن في المقالة، رحمانية مترجمة «رحم» (uterine) بدلاً من «مثل الرحم» (womb-like). إن رحمانية هي كلمة جديدة. يفسر الأرسوزي، وهو يحمل شهادة في الفلسفة، «الرحمن»، أحد أسماء الله الحسنى، كجمع لكلمات الرحم، والأنعام وأنا. تنبثق الرحمانية من هذا الدمج الصرفي كمفهوم أساسي، حالة توحد الإلهي بالخلق والناس مع الأنا الفردية من خلال تداخل الإناء الواسع للرحم والأمة. أنا أفضل أن أترجم رحمانية كمثل الرحم لأن هذا يجعلها أقل طبية (فقط مثل الحنجرة تكون أكثر مناسبة من أنبوب التنفس) وتنقل معنى «التجربة» أفضل من كلمة الرحم (بمعناها الطبي). (أنا مدينة لإنجسينغ هو لكثير من هذه الصياغة).

(٧٣) هذه اللوحة، حسب الحارس على الضريح، كانت قد رُسمت حوالي ثماني إلى عشرة سنوات قبل وفاتها؛ وكان يملكها طبيب ناعسة. والرسام غير معروف للحارس ولفنانين آخرين سألتهم.

(٧٤) بعد وفاة ناعسة في عام ١٩٩٢، كان يتم إعادة إنتاج اللوحة بشكل رئيس من قبل المخابرات. فقد كانت هناك نسخ من اللوحة معلقة على نوافذ سيارات (البيجو) البيضاء وهي السيارات المعروفة بأنها مفضلة للمخابرات في ذلك الوقت. وعرض حراس الأمن في مكتبة الأسد الصورة أيضاً. ومن الصعب معرفة لماذا بالضبط كان توزيع هذه الصور حكراً على المخابرات. ربما كانت الصور تعني التأكيد على الدور الذي

يؤديه هؤلاء العناصر كحامين للأمة، بدلاً من كونهم مقترفين للعنف؛ وربما أيضاً، يتماثل بعض العناصر مع الأسد بطرق تجعلهم أقرب له من السوريين العاديين في خطاب النظام للقرابة. وحقيقة، فإن بعض عناصر النخبة لهذه الأجهزة الأمنية هم أقرباء الأسد بالدم أو يقربونه بصلة الزواج.

(٧٥) روبرت سكات ماسون، «الحكومة والسياسة»، في **سورية: حالة دراسية**، الفصل ٤ (واشنطن: قسم الجيش، ١٩٨٨)، ص. ٢١٢.

(٧٦) نجاح العطار، «أمنا التي رحلت»، **تشرين**، ٢٣ يوليو ١٩٩٢، ص. ١ و١١.

(٧٧) المرجع السابق، ص. ١١.

(٧٨) المرجع السابق، ص. ١.

(٧٩) المرجع السابق، ص. ١١.

(٨٠) المرجع السابق. إن مثال الأم الإنسانية التي تلد ابناً مثل الآلهة يذكر الغربيين بمريم التي ولدت المسيح. في الحقيقة، في الدين العلوي، الذي ينتمي إليه الأسد، فإنهم يعتبرون مريم العذراء مقدسة. أكثر من ذلك، فإن ٨ بالمائة من السوريين هم مسيحيون. فقد يكون هناك، لذلك، صلة بين الصورة السياسية وقصة ميلاد المسيح. هناك طابع بريدي يقترح هذه الصلة: شخصية تشبه مريم تخرج كوادر من تحت عباءتها. وقد يكون هذا الرسم مأخوذاً من الإيقونيات البلشفية، التي تعتبر أن المقدسة هي مريم.

(٨١) مقابلة للمؤلفة، ١٩٩٦.

(٨٢) **باسل في عيون المصريين** (القاهرة: الأهرام)، ص. ٦٩. الفصل ١٥، مخصص لبشار ومعنون «بشار الأمل»، يعيد تأكيد هذا المبدأ التوريثي، ص. ٢٦١-٢٨٥.

(٨٣) في سورية، ترافق تأسيس منظمة حكومية في عام ١٩٦٧ للمرأة، الاتحاد النسائي، مع سياسات أخرى للدولة من أجل تشجيع النساء بشكل متزايد

لدخول سوق العمل. وتعمل سياسات «أنثوية الدولة» لتحويل ما تسميه ميرفت حاتم «الأدوار الإنجابية والتوالدية للمرأة» وذلك بإعطاء النساء فرصاً للحصول على التعليم وبحوافز للعمل خارج البيت. أنظر ميرفت حاتم، «التحرير السياسي والاقتصادي في مصر وتراجع أنثوية الدولة»، **المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط** ٢٤ (١٩٩٢): ٢٣١-٢٣٢. يؤول الباحثون غالباً سياسات «أنثوية الدولة» على أنها «الأبوية العامة»، بمعنى أن النساء يعتمدن بشكل متزايد على الدولة التي يسيطر عليها الرجال وهن يعتمدن بدرجة أقل على أسرهن ذات التركيبة البطرياركية. وأكثر أهمية، مع ذلك، فإن سياسات «أنثوية الدولة» في سورية على الأقل، تؤكد أيضاً على أهمية الأسرة وعلى التزام الدولة للمحافظة على إمكانيات الحياة العائلية في نظام سياسي واقتصادي يزداد تعقيداً. أنظر، كمثال، قانون العمل السوري، الذي يسمح بفترة إجازة أمومة سخية، ويعطي أوقات للأمهات العاملات لإرضاع أطفالهن، ويسمح بتأسيس مراكز رعاية في أماكن العمل في القطاع العام.

(٨٤) المؤتمر الرابع لاتحاد شبيبة الثورة، كما ذكرت صحيفة **البعث**، ١٦ أبريل ١٩٨٥. وأشار الأسد إلى محيدلي مرة ثانية في ١٤ يونيو ١٩٨٥.

(٨٥) في عام ١٩٩١، وفي أعقاب حرب الخليج، بدأ الأيديولوجيون السوريون يؤكدون على أن الأسد «رجل السلام» وكذلك «فارس الحرب». فلم تعد صور محيدلي تمثل الرمز المناسب للالتزام الوطني.

(٨٦) مقدمة **عروس الجنوب** (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٥).

(٨٧) تصف كاثرين فيرديري الرسائل المختلطة حول دور النساء في سياق رومانيا. قدمت أدبيات الحزب النساء على أنهن قادرات على فعل كل شيء يفعله الرجال، بينما أكدت أيضاً على الأدوار المحددة نوعياً للنساء، كأمهات. أنظر، «من أبوة الدولة إلى أبوة العائلة: النوع والأمة في أوروبا الشرقية المعاصرة»، **المجتمعات والسياسة في أوروبا الشرقية** ٨، رقم ٢ (ربيع ١٩٩٤): ٢٣٤. كما نحت الأنظمة الاشتراكية في أوروبا الشرقية، مثل نظرائها في العالم العربي، إلى تطوير برامج تصنيع كانت تعتمد على العمالة وقلة رأس المال، ولذا تطلبت قوة عمل النساء كما الرجال.

(٨٨) يعطي الزواج الانطباع أيضاً، في أي سياق، بقيود معينة. في حالة سورية، يمنع قانون الأحوال الشخصية الزوجات من تطليق أزواجهم من دون موافقة الأزواج، ويحرم النساء المطلقات من أطفالهن عندما يبلغ الأطفال سناً معينة، ويحرم الأطفال الذين يولدون لأمهات سوريات من الحصول على الجنسية السورية إذا لم يكن الأب سورياً.

(٨٩) إم إي كومب-شيلينغ، في كتابها حول طقوس التضحية في المغرب، تقترح بأن دم العروس «يكمل شعيرة المرور، ويؤكد الأدوار الذكورية والأنثوية المناسبة في الخلق، ويسهل دخول كل من العروس والعريس إلى مرحلة البلوغ». أنظر، **التصرفات المقدسة: الإسلام والجنس والتضحية** (نيويورك: دار جامعة كولومبيا، ١٩٨٩)، ص. ٢٠٧.

(٩٠) من **صباح الخير**، ١٣ نيسان/أبريل ١٩٨٥، مذكور في «**سناء محيدلي**: عروس الجنوب»، جمع رياض العبد الله، بدون تاريخ، ص. ٣٩.

(٩١) من **صباح الخير**، ٢٠ نيسان/إبريل ١٩٨٥، مذكور في «**سناء محيدلي**: **عروس الجنوب**»، جمع رياض العبد الله، بدون تاريخ، ص. ٢٥، «جسدها الطاهر» مؤكد عليه في نفس المقالة، ص. ٢٨.

(٩٢) هنري سفير، مذكور في **سناء محيدلي**: **عروس الجنوب**، بدون تاريخ، ص. ١١.

(٩٣) إن صفة الطاهر غالباً ما تستخدم في وصف جسد محيدلي المتفجر.

(٩٤) **سناء محيدلي**: **عروس الجنوب**، بدون تاريخ، ص. ١٢.


.. نجدد عهد الوفاء للقائد التاريخي الكبير حافظ
العاملون في مؤسسة البريد

صورة رقم ٦



صورة رقم ٧



صورة رقم ٨

الفصل الثالث

التظاهر «كما لو أن»: قصة ميم

رُويت لي الحكاية التالية أثناء قيامي ببحثي الميداني في سورية، بعد أيام قليلة ـ كما زُعم ـ من وقوع الحادثة:

> في ربيع عام ١٩٨٩، تم تسريح السيد ميم من الحرس الجمهوري، بعد أن كُسِرت أضلاعه. توقع السيد ميم وهو ضابط شاب ينتمي إلى الطبقة الدنيا المتوسطة، أن يوفر له تعليمه الجامعي الأمن والامتيازات ضمن صفوف الحرس الجمهوري. لقد كان مخطئاً. لم يبد الضابط المسؤول أي احترام لإنجازات ميم، وحتى قبل الحادثة التي أدت به إلى الضرب، كان أصدقاؤه يسمعون بكاءه أثناء نومه.
>
> في يوم من الأيام، زار وحدتهم ضابط برتبة عالية، وأمرهم أن يقصّوا عليه أحلامهم التي رأوها في الليلة الفائتة. تقدم مجند وأعلن: «لقد رأيت صورة القائد في السماء، ثم

نصبنا سلالم من نار لتقبيلها». وتبعه مجند آخر بقوله: «رأيت القائد ممسكاً الشمس بيديه، ثم ضغطها وسحقها حتى تهاوت. فعمّ الظلام وجه الأرض. ولكن ما لبث وجهه أن لمع في السماء، وأرسل ضياءً ودفئاً في كل الاتجاهات». وتتابع الجنود يمجدون بعظمة القائد. عندما جاء دور الضابط ميم، تقدم وحيّى المسؤول الكبير، ثم قال: «لقد رأيت في منامي أمي عاهرة في غرفة نومك». ولم يكد ميم ينهي رؤياه حتى انهالوا عليه بالضرب، وتبع ذلك تسريحه. في تعليقه على الحادثة، قال السيد ميم شارحاً «إنه عنى أن بلده عاهرة»[1].

تبرز قصة السيد ميم، في جو يعتبر فيه انتشار الروايات المحظورة، بأنها ذات قيمة سياسية وحقيقة اعتيادية. يخلق الخطاب الرسمي السوري موقعاً هاماً للمنافسة، لا تظهر آثارها المثيرة والمخيفة فقط في حالات التجاوزات الفردية كما في حالة التحدي المزعوم للسيد ميم، ولكن أيضاً في روايات لا تحصى، كما تجسدت في قصة ميم. ومع أن الشخص الذي أخبرني بالقصة لم يشهد الحادثة بنفسه، فهو يعتقد أنها وقعت كما رواها. إن شكل القصة يسترجع أسطورة، كما أن من روى لي القصة استخدمها فيما بعد كمادة غير منشورةَ أو غير قابلة للنشر في سورية ــ لقصة قصيرة. ولذا فهي كقصة خيالية ذات مغزى حقيقي واقعي، قمت بإعادة نسخها هنا. وسواء انبثقت القصة مما حدث بالفعل لميم أو أنها من نسيج خيال من رواها، فالحكاية تجسد سمة من سمات الحياة السياسية في سورية: إصرار النظام على أن يقدم المواطنون أدلة ظاهرة على ولائهم لعظمة الحاكم التي لا يمكن تصديق طقوسها الزائفة بشكل جلي.

ومع أن مكان وقوع الحادثة هو في وحدة عسكرية خاصة، فإنها

تظهر متطلبات الرياء العام التي يفرضها النظام على المواطنين العاديين في حياتهم اليومية. ومشاركة الناس في ظاهرة تعظيم الحاكم متفاوتة بحسب مواقعهم الاجتماعية والاقتصادية، وتاريخهم السياسي، وأعمارهم، لكن تعريضهم لمحتواها وتعويدهم على متطلبات الرياء والتزلف العام أمر شائع، لتحل كجزء من تجربة الإنسان السوري. فمن المتطلبات شبه الإجبارية للبرامج التي تنظمها «المنظمات الشعبية»، بعد انتهاء الدوام المدرسي، وأثناء العطلات الرسمية، أن يقوم الطلبة بترديد الشعارات التي تشيد بعظمة القائد ومزاياه. ففي مناسبة الحركة التصحيحية، تم إبلاغ العاملين في مكتبة الأسد بضرورة التواجد والاستعداد للمشاركة في مسيرة، فيما لو طلب منهم ذلك. وعادة ما يجد أعضاء النخبة المثقفة وظيفة كصحافيين للنظام، وذلك للعمل على إبراز مزايا عظمة الحاكم بمحاكاة أسلوب سيَر القديسين. كما يُطلب من الأساتذة والطلبة الجامعيين الالتحاق بالمظاهرات «العفوية»، ومن المحتمل أن يراقب الأساتذة والطلاب أقرانهم، للتأكد من إظهار صور الولاء الظاهري للأسد. وأما موظفو القطاع الخاص وأصحاب المحال الصغيرة، الذين يملكون هامشاً أكبر من الحرية من نظرائهم في القطاع العام، فيشاركون بظاهرة تعظيم الحاكم من خلال تعليق صور الأسد في مكاتبهم ومحالهم وعلى زوايا الشوارع. وأما رجال الأعمال الطامحون للحصول على عقود من الحكومة، فيقومون بإضافة القليل من «البهارات»، وذلك بالإشارة إلى عظمة الرئيس أو استحضار الرئيس أو أبنائه ضمن أوراق العرض المقدمة للحصول على المشروع. وفي مناسبة واحدة على الأقل، فقد ذكر أنه تم إجبار مساجين سياسيين للتوقيع على قسَم بالولاء، قبل أن يتم إطلاق سراحهم[٢].

إن قصة ميم تحول بشكل دراماتيكي تجارب كهذه، والتي يعيشها

المواطنون كمشاركين وكمستهلكين يوميين إلى ظاهرة تقديس الأسد. ففي هذه الرواية القوية من مواجهة اعتيادية، يمثل الجنود سياسة «كما لو»، وذلك بالادعاء بأنهم حلموا بالأسد القادر على كل شيء. قد يصدق بعض الجنود أن الأسد ملهم من السماء، لكن من المستبعد أن يتصادف أن أي منهم قد حلم بالقائد في الليلة السابقة. وأما الضابط ذو الرتبة العالية فقد برهن على أنه قادر على انتزاع قصص خيالية من المشاركين. يستجيب المشاركون ليبرهنوا على طاعتهم للضابط وعلى قابليتهم في تمثيل كما لو أنهم حلموا بالأسد. لكن وبينما يطلب من الجنود الإفصاح عن أكثر خصوصيات ذواتهم، يمكنهم المسؤول الكبير من سرد أكثر القصص المخترعة والتي لا يمكن التحقق منها.

ولذا يطرح هذا الفصل سؤالين مترابطين: ما هو معنى مشاركة الجنود، وماذا يعني التجاوز في قصة ميم؟ ولماذا يتم ابتكار استراتيجيات تتطلب من المواطنين الرياء؟ وبكلمة أخرى، لماذا يتم اعتماد سياسة تستند إلى إظهار الولاء الخارجي الذي يمكن التأكد من زيفه بسهولة، بدلاً من مخاطبة القناعة الداخلية للناس؟ من خلال توظيف رواية ميم كقصة ذات مغزى، يمكننا الإجابة عن هذه الأسئلة، والانتقال إلى ما هو أبعد من سورية لاستكشاف العلاقة العامة للنظرية السياسية والاجتماعية للإدراك غير المرتبط بالاعتقاد.

محتوى الخطاب: الأحلام السعيدة

في القصة، استمد رفاق ميم بطواعية من ذخيرة موجودة من الصور، وربطها ببعضها البعض لإعادة إنتاج التمثيل الرمزي

السياسي والديني والشعبي للدولة السورية. ترتبط صورة الشمس في سورية، كما في كل مكان، بالادعاءات الأبدية للقيادة الوطنية. إن صعود الجندي إلى السماء للانضمام إلى القائد يشير إلى هرمية السلطة، حيث يجلس الأسد في القمة، إضافة إلى آليات التماثل التي من خلالها يجذب القائد أتباعه لنفسه. إن اختراعات الجنود، بكلمات أخرى، غير صعبة التفسير؛ وكذا الرد المتمرد لـ ميم، حيث يكسر أثر التقديس والتزلف.

ومع أن عبارة ميم تستمدّ من ذخيرة الصيغ المعدة، والعبارات مأخوذة في هذه الحالة من القصة العائلية للنظام، فما يفعله ميم هنا أنه يعيد تنظيم رموز الدولة من أجل الإطاحة بها. يجسد هذا التمرد الإمكانات المتاحة للمواطنين السوريين عموماً، وللفنانين السوريين المطالبين بتوظيف مهاراتهم في خدمة ظاهرة تعظيم الحاكم، على وجه الخصوص. تتعرض عبارة ميم المتحدية للشبكة المعقدة من العلاقات العائلية المتسلسلة كما تستحضرها ظاهرة تعظيم الأسد، حيث يُشكل الضباط فيها الأخوة الكبار وكل الذكور هم أولاد للأم - الوطن. فمثل منظّري الدولة، يلعب ميم خدعة علاقة أصول الكلمات بين **أمة** و**أم**. لكن تلميحه يعكس بمفارقة قصة تعظيم الحاكم، وذلك بإيجاد حالة من العلاقة الجنسية بين المحارم التي يكون فيها الابن الصغير شاهداً على أمه ـ وطنه وهي تمارس الجنس من أجل المال مع أخيه الكبير، الضابط ذي الرتبة العالية. والضابط الكبير، كابن للأم الفاسدة وكممثل للسلطة السياسية، قد يكون أيضاً ابناً غير شرعي. تقترح هذه القراءة أن الضابط قد خلط عدم شرعيته، من خلال كونه نتاج علاقة محرمة، بافتراس بلده وإفساده. يحفز، في هذه القصة، فعل ميم انفصاله عن زملائه الجنود، وإخوانه الاعتباريين، وفي الوقت نفسه

يفضح، بعدائية، ادعاءاتهم. أما الجنود الآخرون (والضابط) فكلهم «عاهرات» «يبيعون» كرامتهم من أجل الأمن أو الربح؛ وبذا يفضح ميم الادعاء ويسميه.

لكن ميم أيضاً يحرم نفسه من التعويض لعدم طاعته، وبذا يبرهن بشكل مادي على عدم الثقة (للمنظرين والمتمردين) الملازمة في التدخل البلاغي للنظام. إذ لا يختار ميم، بعد كل شيء، مقاطعة تلك الممارسة (رواية الأحلام)، بل ينخرط فيه بتمرد وبشروطه هو. فهو يوحي بأن بلده قد باعت نفسها للجيش؛ لقد أصبحت سورية قذرة(٣). إضافة إلى ذلك، يقول ميم بأنه «رأى» أمه تمارس الدعارة، الأمر الذي يجعله أكثر من مجرد ضحية في فساد سورية. فهو يصبح شاهداً متفرجاً متمتعاً بممارسة أمه القذرة. ورغم عجزه عن منع أمه–بلده من بيع جسدها للضابط، مع ذلك يقوم بالمشاهدة. ويقترح تمتعه المعلن ذاتياً بأنه واع باشتراكه (في الجريمة).

يسجل ميم اشتراكه في تلوث النظام وكونه ضحية عندما يستخدم أمه على أنها العاهرة: إن فساد سورية يؤثر عليه ويؤلمه شخصياً. ويقدم ميم حالته كابن عاهرة، وكنتاج للأمة العاهرة. وكابن للأمة–الوطن، فإن ميم غير متأكد بأنه هو نفسه، مثل إخوانه الاعتباريين، لقيط. يقترح أحد التفسيرات لقصة ميم، التضحية بالهوية (ميم كلقيط) وفي الوقت نفسه إعادة تصنيف نفسه مع الجنود (كلهم لقطاء) بحكم موقعه. ويرفض ميم الذات المتزلفة التي هيأها النظام للجندي السوري، لكنه مع ذلك غير قادر على التنديد أو تغيير الأم–الوطن الفاسدة التي يبقى مرتبطاً بها شعورياً وبحكم الأصل.

الأدب العربي المعاصر ـ والذي يمكن اعتبار قصة ميم مثالاً مصغراً

منه ـ يذخر بالإشارات إلى مآزق شبيهة بمآزق ميم، واصفة البلد أو المكان الطبيعي كامرأة منحطة، ومصورة العجز الذكوري كمؤشر لصدمة ما بعد الاستقلال، وللإحباط، وللإحساس بالضعف. في أعمال الروائي المصري نجيب محفوظ، تجسد شخصية العاهرة فساد مصر[٤]. وفي قصة غسان كنفاني، **رجال تحت الشمس**، فقد بطل الرواية عضوه الذكري في الحرب العربية ـ الإسرائيلية عام ١٩٤٨. وفي رواية الطيب صالح، **موسم الهجرة إلى الشمال**، يقلب البطل السوداني العلاقة بين المستعمر الذكري الصريح وبين المُستعمَر الناعم بدفع النساء البريطانيات إلى الانتحار بسببه. وفي هذه الفانتازيا الذكورية لانتقام الضعيف، تسجل المرأة الغربية الضحية كره الذكر المُستعمَر للنساء، ولكن أيضاً ضعفه الدائم؛ فهو، بعد كل شيء، غير قادر على الأخذ بالثأر من الرجل الأبيض الغربي الذي أنثنه (حوله إلى أنثى) ابتداءً. يستبدل «حلم» ميم الرجولة والذكورة التي تعمل ظاهرة تقديس الأسد للإفصاح عنها بطلاقة بالصورة الثنائية لامرأة ساقطة وذكر عاجز. والذكر العاجز هو، لدرجة ما، ميم نفسه، ولكنه أيضاً الأسد. إن الأسد «الفارس» و«الأب» ليس عاجزاً عن حماية الأم ـ البلد من الفساد فحسب، لكنه هو أيضاً قد يكون أداة الفساد.

تقدم الأحلام، مثل المجاز العائلي، تضاريس لغوية مشحونة لإنتاج صور مثالية للنظام وللدعوة إلى الإمكانيات الانقلابية عليها. وسواء تم اعتبار الأحلام رسائل بإلهام إلهي لأشخاص عاديين، أو، في مصطلحات ما بعد ـ الفرويدوية العامة، تعابير شخصية عن اللاوعي أو رغبات وقلق تجد منفساً لها في الحياة اليومية، فالأحلام هي انعكاسات للأجزاء الخاصة لذواتنا. إن مطالب الضابط تعطي إشارة إلى أن الأحلام الحقيقية يمكن أن تبقى خاصة، لكن ادعاءات

الجنود العامة يجب أن تتوافق مع الخط الرسمي الوطني. ويقيس الضابط، كممثل للدولة، مدى امتلاك الدولة لاستعداد الجنود للتمثيل من خلال المشاركة في فانتازيا القوة المطلقة، وذلك بأن يتصنع الجنود بأن ليس عندهم قلق خارجي وبأن أعمق رغباتهم منسجمة مع تلك التي تجعلها الدولة مثالية. فعليهم التصرف كما لو أن الدولة يمكن أن تقحم نفسها في الجزء الأكثر خصوصية، وهو الجزء الذاتي غير القابل للاختراق، والقابل للتمرد؛ عليهم التصرف كما لو أن آلهة الدولة تلهمهم أشكال ومحتوى أحلامهم؛ عليهم التصرف كما لو أن الدولة تتحكم حتى بذواتهم الداخلية التي لا يستطيعون التحكم بها.

لأنه يبدو أن الأحلام تهرّب السيطرة الواعية للحالم، فإنها غالباً ما تُوظف في الأعمال الأدبية والسينمائية كمجاز، وكمكان للذرائع، يستطيع من خلالها الحالم الإفصاح عن النقد السياسي والتهرب من المسؤولية عنها في آن واحد. بتقديم صيغة دقيقة للجوانب الواعية من الحلم، يكتب روجرز كيلويس: «لا يملك النائم تحكماً على تسلسل الصور في الحلم، لكنها مع ذلك نتاج لخياله. وعندما تنكشف أمامه من غير موافقته، فهو بالكاد يستطيع تصور نفسه مسؤولاً عنها»[٥]. في قصة ميم، لا تمثل إعادة تكرار الأحلام الجزء غير الموافق عليه، فهي اختلاقات بدلاً من كونها تقارير حقيقية لرواية اللاوعي، لكنه السياق الذي يجب أن تُسرد فيه «الأحلام». وحتى لا يُكشف عن عدم الموافقة على الأحلام، فعلى الجنود الانخراط في قصص غير موافق عليها؛ وهم يتحكمون في الرسالة ـ لا أحد يطلب منهم الإفصاح عن أحلام غير مناسبة ـ لكن حتى يوصلوا الرسالة المتوقعة منهم، فإنهم يفقدون التحكم بالنتائج. إن تجاوز ميم هو في فشله طاعة قواعد السلوك، وليس في أنه بالفعل رأى «حلماً سيئاً».

ترمي الأحلام «الجيدة» إلى تبيان كيف أن الجنود السوريين متعلقون بحب الأسد، الأب الرمزي وممثل الدولة ـ الوطن السوري. هذه العلاقة مسجلة بطريقتين: في التصرف بالامتثال لمطالب الضابط وفي طبيعة التصرف المطلوب. تنطوي هذه الطاعة على التصنع بأنه حتى الأحلام ملجومة بتعريف الدولة للمجتمع، المجتمع الذي يتوحد أعضاؤه في تفخيمهم للأسد. وأيضاً، وفي الحقيقة، فإن تحليلاً عميقاً للبلاغة الإنشائية للنظام بشكل عام، يقود إلى أن لغة الناس، وفي البعض الحالات خيالاتهم، منشورة كل يوم لمديح فضائل الأسد، ولإنتاج معان للمجتمع والسيادة من خلال ابتكار الكلام، وإعادة التأكيد على الصيغ التي تؤطر مصطلحات سيطرة الدولة والانتماء الوطني.

الطاعة والامتثال والإجبار

إذا لم يكن الضابط ذو الرتبة العالية مهتماً بما حلم به الجنود في الليلة السابقة، إذا كان مهتماً فقط بكيفية تقديم الجنود الأحلام في المكان العام، يبقى السؤال: لماذا يخترع نظام هذه الممارسات التي تتطلب نفاقاً واضحاً؟ لماذا يتم تشجيع سياسة قائمة على «كما لو»، بدلاً من سياسة مكرسة لتعزيز الولاء أو استحقاق الاعتقاد (بما يقال)؟ قد يزودنا تعريف سلافوج زيزك للطاعة بجواب محتمل. «الطاعة الحقيقية الوحيدة... هي طاعة «خارجية»: الطاعة المستمدة من القناعة ليست طاعة حقيقية لأنها متأثرة بموضوعيتنا ـ أي أننا حقيقة لا نطيع السلطة، لكننا ببساطة نتبع حكمنا الذي يخبرنا بأن السلطة تستحق الطاعة لأنها جيدة، وحكيمة، ومحسنه»[٦]. وحسب فهم زيزك، بكلمات أخرى، تختلف الطاعة عن الحكم الجيد في أنها تتطلب خضوعاً واعياً للسلطة. ويجادل ستيفن

غرينبلات، بشكل مشابه: «تعبر السلطة عن نفسها في قدرتها على فرض خيال شخص على العالم... النقطة ليست في أن أحداً مقتنع بهذه التمثيلية، لكن كل واحد مجبر على المشاركة فيها أو المشاهدة بصمت»(٧). والحياة، بالطبع، أكثر تعقيداً من الخيار الثنائي الذي يقدمه غرينبلات. هناك سياقات في أي نظام يمكن للناس فيه أن يعاملوا المشاركة أو مطالب الدولة على أنها غير ذات صلة؛ وهناك أيضاً طرق ليكون الفرد ساخراً أو غير محترِم، بعضها خطر، كما يبدي مثال ميم، بعضها يمكن أن يكون بمثابة نوافذ مسموحة.

في حالة الضابط السوري، كما هي الحال في العالم العام للتعبير الرسمي، تعبر السلطة عن نفسها من خلال قدرة النظام في فرض خيالاته على العالم. فلا أحد مخدوع بالتمثيلية، لكن الجميع ـ حتى ميم ـ مجبر على المشاركة فيها. تعلن أوامر الضابط ذي الرتبة العالية، بكلمات أخرى، عن قوة النظام لاستنزاع عروض «للطاعة الحقيقية». وتعتمد «الطاعة الحقيقية» على عدم التصديق.

وتستدعي مشاركة الجنود، على كل حال، أكثر من مجرد إظهار الطاعة الخارجي. فكما يحاول كل جندي التفوق على من سبقه بأحلام مبالغ فيها تعظم الأعمال الخارقة للقائد، فهو لا يؤكد طاعته فقط، بل مشاركته في إدامة ظاهرة التقديس. فليكون متواطئاً، يعني أن يسمح الشخص لنفسه أن يُستخدم كمشارك، وليكون مرتبطاً بتصرفات وأفعال النظام التي يشجعها. وكما رأينا، يقدم ميم نفسه وكأنه واعٍ بمشاركته. وتبين القصة الجنود كمتواطئين إلى الحد الذي يتداخلون فيه مع ممارسات الخداع المشكِّلة لسياسة «كما لو» للنظام.

تملي مصطلحات فوكو (التواطؤ، والهيمنة، والشرعية)، «السلطة التحكمية» للأعراف. لكن «الهيمنة» و«الشرعية» تشترطان مستوى من القناعة أو الالتزام الشعوري غير موجودة في التواطؤ. إن نظرة مقارنة إلى سياقات أخرى، متدرجة من فانتازيا جورج أورويل للشمولية في **رواية ١٩٨٤** إلى فاكلاف هافيل تشيكوسلوفاكيا «ما بعد ـ الشمولية (التوتاليتارية)»، يمكن أن تساعدنا في تحليل الأهمية السياسية للتواطؤ في سياقات، حيث يتم فرض الادعاءات المزيفة بحماسة. تقدم كل من التفسيرات التي سأبحث هنا أدوات لتفسير قصة ميم، بينما تقترح قصة ميم أيضاً إشكاليات وجهة النظر المسيطرة وحدودها.

يناقش فاكلاف هافيل في «قوة من لا قوة لهم»، شكلاً من الطاعة في تشيكوسلوفاكيا «ما بعد ـ الشمولية» بطرق موازية مع تواطؤ جنود ميم في سورية «السلطوية». فحتى يشكك بالتصرف العام في ظل الحكم الشيوعي التشيكوسلوفاكي، يستخدم هافيل مثال بائع الخضروات الذي يعرض شعار «يا عمال العالم، اتحدوا!» على نافذة محله. يفترض هافيل أن البائع لا يعرض الشعار لأنه مقتنع بأن العمال عليهم أن يتحدوا، لكن بدلاً من ذلك لأنه «لا بد من فعل هذه الأشياء إذا كان للإنسان أن يكون له علاقات طبيعية في الحياة. إنها واحدة من آلاف التفاصيل التي تضمن له حياة هادئة نسبياً «بوئام مع المجتمع، كما يقولون»[٨]. يعمل الشعار «كإشارة» حسب هافيل، تمثل طاعة البائع ورغبته في أن يُترك وشأنه بسلام، ولكن ليس لاعتقاده الفعلي بالمبادئ الشيوعية.

في أوروبا الشرقية «ما بعد ـ الشمولية»، كما يصورها هافيل، يستند الإجبار إلى ما يسميه «المبدأ الشمولي ـ الذاتي الاجتماعي

(the principle of social auto-totality)»، ويعني بأن الناس يعززون طاعة بعضهم بعضاً من دون التصديق بما يفعلون[٩]. ويعمل المبدأ نفسه في مثال سورية، حيث يعترف كثير من الذين قابلتهم بفاعلية ظاهرة التقديس من خلال إحضار تجاربهم لجوانب الإلزام الذاتي. يذكر مسؤول بعثي سابق كيف أنه في حديث عام مدح لينين، فما كان من أحد أصدقائه إلا أن أجاب، «لماذا لا تمدح حافظ الأسد؟» أحس المسؤول البعثي السابق مكرهاً، في سياق الحديث العام عن الشيوعية، بضرورة ذكر مناقب الأسد حتى يبرر مدحه للينين[١٠].

وبشكل مشابه، فإن أصحاب المحال التجارية نادراً ما يُطلب منهم بشكل صريح تعليق الصور والشعارات الرسمية على نوافذهم، لكن عدداً كبيراً منهم يفعل ذلك. ويضطر بعض ملاك المحلات إلى مخالفة قانون الاستيراد ليتمكنوا من الاستمرار اقتصادياً، فيقومون بتعليق صورة للأسد كتعويذة لتبعد عنهم الضرر، أو بشكل أقل سحرية، على أمل أن تثني علامة الولاء الخارجية عملاء النظام عن تخريب أعمالهم. ويعتبر سائقو التاكسي مستخدمين متحمسين لأدوات ظاهرة تعظيم الحاكم، وهي ممارسة مفهومة للمسؤولين والمعارضين سواء على أنها محاولة لإثناء شرطة المرور عن تحرير مخالفات مرورية بحقهم (صورة رقم ٩). ومع أنه، في الحقيقة، لا يطلب أن تعرض الأيقونات والصور على الممتلكات الخاصة، كما أن الفشل بفعل ذلك نادراً ما يقود إلى العقاب، لكن وكما قال أستاذ جامعي، «لا يعلق الناس الشعارات لأنهم يحبونه (أي الأسد)، بل لأن النظام ملزم - ذاتي والناس قد تعودوا عليه. لقد أدخل الناس التحكم في ذواتهم»[١١]. وبالفعل، فإن إشاعة قصص مثل قصة ميم يمكن أن تخدم هذا الهدف للإلزام الذاتي،

بإيصال كلفة التجاوزات والتهديد بالعقاب، بينما تبرر امتثال المواطنين من خلال فضيلة الأمن الذي تنتجه[١٢].

بالنسبة لهافيل، تعني مثل هذه الممارسات أن الناس قد جُعلوا «عملاء لأتوماتيكية النظام العامة وخدماً لأهدافه المحددة ذاتياً، وبهذا يمكنهم المشاركة بالمسؤولية العامة له، وبذا يمكن جذبهم واصطيادهم به، مثل فاوست مع مافيستوفيلس (Faust with Mephistopheles) (فاوست شخصية في إحدى أساطير العصور الوسطى يبيع نفسه للشيطان ومافيستوفيلس الذي يغريه بذلك من أجل الوصول إلى العلم والقوة)»[١٣]. إن المبدأ الشمولي ـ الذاتي الاجتماعي يعني أكثر من تحمل المسؤولية من خلال كون الإنسان متداخلاً مع النظام: إنها تعني أن البشر «قد يبتكرون من خلال مساهمتهم عرفاً عاماً، ولذا، يُمارس ضغط على المواطنين الآخرين»[١٤]. أكثر من ذلك، يمكن للناس أن:

> «يتعلموا ليكونوا مرتاحين مع مساهماتهم، وليتماثلوا معها كما لو أنها شيء طبيعي وحتمي ونهائي، يمكن أن ـ وبدون إلحاح خارجي ـ يتوصلوا إلى أن التعاطي مع عدم المساهمة كأمر غير طبيعي، وكغطرسة، وكتهجم على ذواتهم، وكشكل من أشكال الانسحاب من المجتمع»[١٥].

هذه «الشمولية – الذاتية» هي «نظام موجّه ذاتياً». إذ يقرر هافيل أن «ما نفهمه بالنظام ليس، لذلك، نظاماً اجتماعياً مفروضاً من جماعة على أخرى، بل هو شيء يتغلغل في المجتمع ككل»[١٦].

وكما في سورية، فإن الناس في تشيكوسلوفاكيا كما يصورها هافيل، لم يكن يُطلب منهم تصديق «التعميمات» التي يضعها

النظام، وهم لا يصدقون بالفعل. إنهم مطالبون بأن يتصرفوا كما لو أنهم صدقوا، وبهذا التصرف، فإنهم يعيشون «داخل الكذبة». وهم بذلك «يثبتون النظام، يوفون للنظام، يصنعون النظام، هم النظام»(١٧). يعتبر التواطؤ هاماً بالنسبة لهافيل لأنه يعني أن البشر معاً يديمون نظام الحكم الذي يحط من شأنهم. ويُحط من شأن الناس، من وجهة نظر هافيل، ليس بسبب محتوى الأعراف، ولكن لأنه، مع أنه لا يوجد من يصدق هذه الأعراف، فكل واحد يطيعها ويلتزم بها. إن التواطؤ محط بشكل مزدوج عندما ينكر الناس لأنفسهم بأنهم يتصرفون بطريقة تواطؤية. كما أن الأيديولوجية خادعة لأنها تسمح للناس إخفاء أسباب طاعتهم حتى لأنفسهم.

إن نقد هافيل لما هو مصدر انحطاط أو رفع إشكالي أبعد من مجرد الأخلاقية التي تستند إليها وجهة نظره. يميل تحليله في بعض الأحيان إلى وجهة معينة، كما أنه يقلل من أهمية آليات الدولة القمعية، قد يكون ذلك بسبب الخصائص المميزة لتشيكوسلوفاكيا «ما بعد الشمولية»(١٨). كما أن ادعاءه بأن الناس يعاملون عدم المساهمة «كغطرسة» لا يبدو أنه ينطبق على الحالة السورية. لكن كشفه لنظام ذي «توجه ذاتي» حيث يقوم فيه الناس بفرض الامتثال المتبادل مع الأعراف التي لا يؤمنون بها، يقدم هذا الفهم وصفاً جزئياً ومثيراً للانتباه الطريقة التي يعمل فيها الإلزام والتواطؤ في سورية. فبينما يعتبر التهديد بعقاب الدولة أمراً قائماً بشكل دائم، يقوم الناس بضبط أنفسهم وغيرهم لمساندة المعايير التي يصفها النظام. ولا يعني الفرض في ظل هذه الظروف بأن مجموعة تسيطر على أخرى، لكن وبدلاً من ذلك، «فإن كل واحد بطريقته أو بطريقتها ضحية وداعم للنظام في آن معاً»(١٩). وبالتأكيد هناك درجات مختلفة من التضحية والتأييد، وهي نقطة يعترف بها هافيل

من دون أن يحللها بدقة. مع ذلك، فإن الإدراك العميق لهافيل بأن كل من يشارك في صون النظام ـ «فالضحايا» يساندون النظام أيضاً بمشاركتهم ـ يقترح بأن الأنظمة السياسية يمكن الاتكال عليها، وتعريفها من خلال، وعدم فصلها وظيفياً من طاعة الناس الاعتيادية لهذه (الأنظمة). في ظل الشروط السلطوية، فإن المشاركة السياسية قد لا تجعل الناس يشعرون بالإنجاز، لكنها تجعلهم يشعرون بالأمان(٢٠).

يقدم الكاتب العراقي المنفي كنعان مكية في كتابه، **جمهورية الخوف**، حول نظام صدام حسين، واحداً من التفسيرات الوحيدة المرتبطة بالشرق الأوسط حول الطاعة والتواطؤ. تعتبر مستويات الامتثال والطاعة التي يناقشها مكية أكثر دراماتيكية من تلك التي يعالجها هافيل، ولذا فقد تبدو لكلا السببين أكثر تطبيقاً على الحالة السورية. وبشكل أخص فإن نقاش مكية حول الاعترافات أثناء المحاكمات الصورية، التي تشترك مع «الأحلام» في قصة ميم، خصائص كونها محادثات مفروضة: كلاهما جُعلت شخصية من خلال السرد الشخصي، والتي، مع ذلك، تعمل حسب الصيغ المحددة من قبل النظام. إن متطلبات النظام السوري بأن يروي الجنود أحلامهم في قصة ميم، مثل الاعترافات في المحاكمات الصورية، مطلب واضح لا للاعتراف، ولكن بدل ذلك لإنتاج قصة رمزية متماسكة مع تعبير النظام المثالي وغير المضطرب لنفسه. ومع أن تحليل مكية فيه شرخ جدي، فإن إشكالياته والنظرة الثاقبة التي يحتويها تساعد على توضيح أهمية الطقوس العامة لإنتاج السلطة السياسية.

يجادل مكية بأن التواطؤ يخدم بشكل محدد لإعفاء النظام من

مسؤوليته من تصرفاته. ويصف عرض الاعترافات العامة المرتبطة بتصفيات عام ١٩٧٩ في العراق كما يلي:

كان أول المعترفين عضو مجلس قيادة الثورة محيي عبد الحسين رشيد الذي كانت كل عائلته محتجزة. لقد تم تصوير الاعتراف ومن ثم، كما تروي إحدى الروايات، تم عرضها على جمهور من الحزب مشكل من عدة مئات من قادة الحزب من كافة أنحاء الدولة. ثم يخاطب صدام الحزين الاجتماع والدموع تقطر على وجنتيه. ثم يملأ الثغرة الموجودة في اعتراف رشيد ويشير بشكل دراماتيكي تجاه زملائه السابقين. يجر الحراس الناس (المتآمرين) إلى خارج القاعة ويطلب صدام من الوزراء وقادة الحزب أنفسهم تشكيل الفرقة التي تطلق النار (على المتآمرين)[٢١].

يبرز هذا السرد إيجاد جو من التواطؤ، الذي يشارك فيه رشيد، وحسين، وكبار الوزراء وقادة الحزب في «حل» ما يبدو وكأنه مأساة وطنية ساحقة. ويخلص مكية بالمجادلة:

> لم يخطر على بال ستالين أو هتلر التفكير بتفاصيل مثل هذه. ما هو المأوى لأمثال آيكمان (Eichmann-like) في «أوامر من الأعلى» الذي يمكن لهؤلاء الرجال أن يختلقوا في المستقبل إذا واتتهم الشجاعة وفكروا في الانقلاب على القائد؟ هل يمكن لأي أحد أن يخترع حركة تكتيكية عبقرية لتوريط الأعداء المحتملين[٢٢].

إن قصة تصفيات عام ١٩٧٩ استثنائية، لكن تحليل مكية يبقى غير مقنع. هو يريد أن يظهر بأن صدام يمثل سلطة حتى أكثر مكراً من سلطة ستالين وهتلر. ومع ذلك، فإن التمييز بين طاعة آيكمان

وتلك التي للمشاركين العراقيين في التصفيات ليست ذات معنى في النهاية. هل يرى مكية «الطلب» مثل «الأمر»؟ ليس هناك في كتابته ما يوحي بأن الفارق موجود. بالتأكيد، فإن قادة الحزب والوزراء الذين شكلوا فرقة إطلاق النار يمكن أن يدّعوا بأنهم كانوا يتبعون «أوامر من فوق»، وأن ما فعلوه «كان جريمة بأثر رجعي»[٢٣]، وبأنهم كانوا مضطرين للانصياع وإلا كانوا قد قُتلوا أيضاً.

استناداً إلى حنا آرندت، التي كان كتابها في ذهن مكية عندما استحضر مثال آيكمان، فإن دفاع آيكمان استند إلى الادعاء بأنه «كان دائماً مواطناً مطيعاً للقانون لأن أوامر هتلر، التي نفذها على أحسن وجه، كانت تحمل «قوة القانون» في دولة الرايخ الثالث»[٢٤]. الفارق بين آيكمان وقادة حزب البعث، على كل حال، هو في أن آيكمان لم يكن مضطراً قط لقتل أحد بشكل شخصي. تنتج المعايير البيروقراطية نوعاً فريداً من السلطة التي تمكن الأفراد من نفي مسؤولياتهم الشخصية عن تصرفاتهم بطريقة كانت ضارة للسياسة بشكل خاص، حسب آرندت، وهو قياس لا ينطبق على المثال العراقي. أكثر من ذلك، فإن مكية، مثل كثير من المنظّرين حول السياسة «الشمولية»، ينفي حقيقة التردد وعدم التماسك، أي الطريقة التي من خلالها يكون الناس إما أنهم غير معزولين تماماً وإما أنهم غير مطبوعين بعلاقات الهيمنة التي ينتجها النظام ومواطنوه.

لكن مكية يقدم صلة هامة بين التضحية والمشاركة والامتثال ذات صلة بأحاديث الجنود كما يرويها ميم. فمع أن حتى المشاركين يمكنهم بالنهاية جعل النظام مسؤولاً، فإن التواطؤ يجعل الأمر أكثر صعوبة للاعبين مثل الجنود لتصوير أنفسهم على أنهم مجرد ضحايا للنزوات السلطوية. فكما أنهم يسردون أحلامهم من الليلة السابقة،

فإن الجنود السوريين لا يمكنهم إلا أن يكونوا واعين بأنهم لم يروا هذه الأحلام، لكنهم يخترعونها. لقد جُعل الجنود واعين بمحاولة الدولة للتحكم بلغتهم أثناء العروض العامة، كما أنهم جُعلوا واعين أيضاً بإرادتهم للامتثال.

يقترح ريتشارد رورتي في مقالته، «أورويل حول القسوة»، بأن معرفة الشخص لذاته كفرد سيطيع، لها نتائج سياسية ونفسية. ويتساءل لماذا كان من المهم لأوبراين (سجان الدولة في رواية أورويل، ١٩٨٤) بأن يفرض على وينستون (الشخصية التي يتم تعذيبها) «تصديق، ولو لوقت قصير، بأن اثنين زائد اثنين يساوي خمسة». ومن المهم (التذكير بأن) العبارة «ليست شيئاً يعتقده أوبراين نفسه. ولا حتى وينستون نفسه يعتقد ذلك عندما ينهار ويتم إطلاقه»[٢٥]. يجادل رورتي:

> «النقطة الوحيدة في جعل وينستون يعتقد بأن اثنين زائد اثنين يساوي خمسة هي لكسره. إن جعل شخصية تنفي اعتقاداً بدون سبب هو الخطوة الأولى نحو جعلها لا تملك ذاتاً لأنها تصبح غير قادرة على نسج شبكة متماسكة من الاعتقاد والرغبة. إنها تجعلها غير عقلانية، بالمعنى الدقيق: هي غير قادرة على إعطاء سبب لاعتقادها المنسجم مع اعتقادات أخرى. وتصبح غير عقلانية ليس بمعنى أنها فقدت الاتصال بالواقع لكن بمعنى أنها لا تستطيع بعد الآن عقلنة ـ أو تبرير نفسها لنفسها»[٢٦].

يستقي رورتي الكثير من تحليله من كتاب إيلين سكاري، **الجسد في الألم: صنع العالم وتخريبه**. إن هدف التعذيب في كثير من الأوقات، حسب سكاري، ليس إجبار الناس على إعطاء معلومات،

لكن بدل ذلك لاستخدام الألم بطريقة ـ حتى عندما ينتهي التعذيب ـ لا يستطيع الشخص المعذب بعدها استجماع نفسه. تمكّن هذه الديناميكية تحويل ألم الجسد لتجري قراءته على أنه قوة النظام[٢٧]. إن الهدف من إنزال الألم المبرح على الجسد هو لتدمير إحساس الشخص المعذب بذاته ولإعادة تشكيل عقله. وبشكل مشابه، حسب رورتي، يعذب أوبراين وينستون ليجبره على الاعتقاد بشيء غير عقلاني من أجل تدمير نظامه الاعتقادي الذي من دونه لا يمكن بعدها أن يكون له ذات يستطيع تميزها. يجادل أوبراين بأنه كممثل للدولة فإن من سلطته «تمزيق العقل الإنساني إلى قطع ثم إعادة تركيبها مع بعضها البعض بأشكال جديدة من اختياره»[٢٨].

وبعكس الصيغ المبالغ فيها للسجان كممثل للدولة بصلاحيات مطلقة، فإن تحليل رورتي وسكاري يمكن أن يساعدنا على اعتبار تصرفات الجنود السوريين الفردية في قصة ميم، على غير حال وينستون، بأنهم كانوا مطالبين فقط بالقول بأن لديهم اعتقادات غير عقلانية. وعلى غير أوبراين، فإن النظام في قصة ميم، غير مهتم فيما لو صدق أي شخص الادعاءات غير المنطقية لتقديس الحاكم. إن ظاهرة تقديس الحاكم تستثني الاعتقاد. ومع ذلك، فإن النقطة الأساسية التي يقدمها كلٌّ من رورتي وسكاري ذات العلاقة بقصة ميم هي: أجبر الجنود السوريون على قول أشياء زائفة بشكل واضح، وهي أشياء ما كان لهم ليقولوها (لولا الإكراه). يصل الجندي لمعرفة حول ذاته، وحول الآخرين، وأن الجميع يمكن أن يحولوا إلى تابعين لسلطة الدولة ليس فقط في جسده، لكن أيضاً في خياله؛ وهو يعلم بأنه قادر على اختراع والإفصاح عن أحلام لا يمكن تصديقها وأنها، في الحقيقة، ليست له.

ومع أن السلطة المتوفرة للإجبار على مثل هذه التصرفات قد لا تبدو أقل تنظيماً من قوة تغيير الاعتقاد، فالناس مع ذلك مطالبون بتمثيل «ذات» متوقعة ومهذبة سياسياً وذلك للتعبير العام. إن التصرفات الرمزية للسلطة تتدخل مع «الذاتيات» السياسية للناس، مع إحساسهم بأنفسهم كأفراد سياسيين. وكما سنرى في الفصل الرابع، فإن الثقافة السياسية السورية، من رسوم الكاريكاتير إلى الأعمال السياسية الكوميدية، تصف الطرق التي من خلالها تقود البلاغة الإنشائية الرسمية والعروض المنظمة إلى إبعاد الناس عن التسييس. وتؤكد المقابلات مع المواطنين العاديين ظاهرة عدم التسييس أيضاً. إن المشاركة في سياسة الخداع، حسب مصادر متنوعة ومختلفة، تخلع الرعية - المواطن من وجدانه وكرامته[٢٩].

إن الأمثلة المستقاة من الآراء النظرية حول حالات أخرى، ومن المقابلات التي أجريت في سورية، ومن قصة ميم تؤكد وجود عدة مستويات من الطاعة: من الامتثال السلبي لبائع الخضروات من خلال تعليق شعار على نافذة محله، إلى الجنود السوريين والقياديين العراقيين المجبرين على الكذب، إلى السجانين وأعضاء الحزب الحاملين لسلاح سلطة الدولة. بالنسبة لهافيل، فإن طاعة الناس غير المطالبين بتصديق «غموضات» أيديولوجية لكن التصرف فقط كما لو كانوا، فإن هذا يعيد إنتاج نظام معتمد ومحدد بالامتثال السلبي. إن الانقسام بين الحاكم والمحكوم «يمر في الحقيقة خلال كل شخص، وكل واحد بطريقته أو طريقتها هو، بآن واحد، الضحية والداعم للنظام»[٣٠]. وبالنسبة لمكية، الذي توضح أمثلته للعراق مشاركة فعالة بدلاً من السخرية أو عدم المبالاة، فإن الأداء يورط المشاركين بطرق تجعلهم واعين بتواطؤهم، وإن هذا الوعي تحديداً ما يعطي تجربة الطاعة قوتها. وبالنسبة لروري وسكاري،

فإن ما هو مذل وقوي في أنشطة الدولة السلطوية مثل التعذيب، ليس العقاب الجماعي بقدر ما هو الطريقة التي من خلالها يُكره الناس على قول وفعل أشياء على غير إرادتهم، بشكل يجبر المشاركين على تسليم معنى ذواتهم، ليصبحوا مطيعين، ومهزومين، ومتزلفين. في قصة ميم، جُعل الجنود السوريون مدركين بأنهم قادرون على إعادة توجيه خيالاتهم، وهذا معنى تدخل الدولة، في هذه الحالة، قدرتها على تحديد طاعتهم بهذه الطريقة. إن النظام السوري، على غير «الشمولية» كما وصفها أورويل وغيره، لا تحتاج إلى إعادة صياغة ذوات الأفراد، لكن فقط «تفكيكهم»، وتلويثهم بتجارب هيمنة الدولة وإنتاج «مواطنين» تعتبر تجارب مشاركتهم السياسية مسرحية إلى حد كبير.

تسجل سياسة «كما لو» تواطؤ الجنود وقوة النظام. لكن وككل استعراضات الطاعة، بما فيها التواطؤ من خلال فرض الرياء العام، فإن لها حدودها أيضاً. أولاً، إن السلوك الذي يشجع الوعي بتواطؤ الفرد تذكرة لكل جندي بأنه على خلاف مع النظام، وهناك فجوة موجودة بين التصرف والاعتقاد. ثانياً، مع أن الفجوة تثبت قوة النظام في تحفيز التواطؤ، فإن التواطؤ بحد ذاته يبيّن اعتماد النظام على المشاركة لدعم الممارسة. ثالثاً، إن مطالبة المواطنين بالتصرف «كما لو»، تترك النظام في مأزق ضرورة تقييم الشعور العام من خلال منظار الرياء العام المفروض. تمكن طقوس الرياء السوريين من الحفاظ على أفكارهم الحقيقية في خصوصياتهم[٣١]. رابعاً، وكما تبين قصة ميم، فإن الإفصاح عن التواطؤ يصبح أحياناً فرصاً فطنة للسخرية أو حتى تمرد صريح.

يناقض ميم أسطورة التواطؤ الواضحة لرفاقه، وذلك باختيار أسطورة

بديلة، تُوَضِّع مع ذلك تمرده في ذات العالم البلاغي الذي يحاول إعادة صياغته. فهو يستخدم صيغ النظام وصوره ليكشف فساد النظام بدلاً من تفخيم قوته. بالنسبة لميم، فإن الأمة عملياً بدون أب، إنها بدون تلك القيادة الذكورية القوية التي تدعي ظاهرة تقديس الأسد بأنها تزودها بامتياز.

يكرر بعض الكتاب والفنانين السوريين، مثل الشخص الذي قص رواية ميم عليّ، بوعي مناورة ميم عندما يستغلون رموز النظام ليتحدوا المعاني والشروط المحددة لحكم الأسد. ويظهر الحوار التالي، على سبيل المثال، في قصيدة المؤلف السوري، أسامة سعيد «قبر سكران»:

١: أنا سفيره إلى الوهم، سيفه الصدئ، صدئ من قطع رؤوس الأوهام. سأتركه وحيداً. ليس لي علاقة معه. دعه يفعل ما يحب.

٢: آه، إنك ترتكب الأخطاء دائماً. وفي العجائب هناك عجائب أيضاً. سوف تموت محروقاً.

٣: لن تستطيع النار إحراقي. لقد انقرضت منذ ولاية أبي[٣٢].

إن المفردات التي يستخدمها سعيد، **منذ ولاية أبي**، مستمدة من شعار شائع أثناء استفتاء على ولاية جديدة للأسد عام ١٩٩١. طبعت القصيدة في **آلف**، وهي مجلة سورية معنية بالأعمال التجريبية للكتات الشباب العرب؛ ولم تفت الإشارة التي يقدمها سعيد الرقيب السوري، حيث قطع الصفحة التي جاءت هذه الفقرة فيها قبل السماح بتوزيعها.

يوظف نقد سعيد، مثل ميم، صور سلطة الدولة ولغتها من أجل تدمير النظام الذي يعطي الموافقة لمعانيه. لكن هناك خلاف أساسي بين تجاوز سعيد وبين ميم. يخلط «حلم» ميم المتحدي بالمهانة التي تخلقها الدولة، وذلك بتصويره كمشاهد متمتع مع عاهرة (هي أم). يقاوم ميم بطريقة تدير الهجوم ضده. في هذه الحالة، فإن هجوم ميم يشهد بقوة النظام. أما قصيدة سعيد فتبعد الكاتب من «الأب» الذي يتحدى؛ وبذا لا تتطلب أن يُهزئ الكاتب نفسه من أجل أن ينتقد النظام. يأتي ابتعاد شخصية سعيد المحققة، مع هذا، بثمن انقراضة، وموته.

تزودنا هذه الأمثلة بأمثلة واضحة للطرق التي يظهر من خلالها «الخط بين الحاكم والمحكوم»، كما يضعها هافيل، «تمر كحقيقة خلال كل شخص». إن كلاًّ من سعيد وميم منخرطان في مناوشات على هذا الخط، محضرين بوعي لانتباهنا الطرق التي تساعد من خلالها ظاهرة تقديس الحاكم في جعل كل واحد ضحية ومسانداً للنظام بآن واحد.

استنتاج

تبين الممارسات السياسية التي تشجع الخداع فصاحة المشاركين في العمليات البلاغية التي يقدمها النظام. وتكمن قوة النظام في قدرته على فرض خيالات وطنية ولجعل الناس يقولون ويفعلون ما لا يمكن أن يفعلوه من دون هذا الفرض. وتجعل هذه الطاعة الناس متواطئين؛ إنها تورطهم في علاقات الإلزام الذاتي للهيمنة، وبذا تصعب على المشاركين رؤية أنفسهم ببساطة كضحايا لنزوات الدولة. وهكذا تدعم مشاركة الأفراد، ومواقف العجز المرافقة

للامتثال، آليات التحكم للنظام. تحمل سياسة «كما لو» نتائج سياسية هامة: إنها تفرض الطاعة، وتحفز على التواطؤ، وتحدد وتكشف بعض المواطنين غير المطيعين (مثل ميم)، وتنظم المحتوى الرمزي الذي يتم داخله الصراع على معنى الأمة، والذات، وكلاً من السلطة السياسية وتقمع تجاوزات الأفراد.

إن آثار ظاهرة تقديس الأسد، رغم قوتها، غامضة، غير واضحة المعالم وغير محدودة. تظهر ظاهرة تقديس الأسد فقط بأن الناس يُمكن أن يُحضروا لترديد الشعارات وللتلاعب بالمحتويات الأسطورية المخططة من قبل القادة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الغموض والمبالغة الصارخة للبلاغة الإنشائية تجعل العالم الرمزي السوري غير مستقر، الأمر الذي يستدعي أنواعاً من اللحظات التخريبية مثل تلك التي يفصح عنها ميم بشكل علني في القصة. «يستغل ميم الضعف» الموجود في ظاهرة تعظيم الحاكم، بإعادة التعبير عن العالم الرمزي بطرق تقوض من قوة النظام للتحكم الكامل بلغة المواطنين[٣٣]. تبرز ظاهرة تقديس الحاكم، بشكل خاص، الجوانب المتناقضة الخادمة ذاتياً والهادمة ذاتياً والمتضمنة في الاستخدام الماهر لقوة الرموز.

ويبين تصرف ميم الهادم ونتائجه هذا التناقض. إذ تنتج سياسة «كما لو» السلطة الرسمية، وتستورد إليها نوعاً خاصاً من الهشاشة. ويظهر عقاب ميم بأن النظام يمكن أن يخلط استراتيجيات إكراهية ومادية ورمزية–انضباطية لفرض معايير الطاعة الخارجية. لقد تعرض ميم للضرب ويبدو أن مستقبله كخريج جامعي قد تعرض للتحطيم ــ لكن ليس قبل أن يقلب سلطة البلاغة الرمزية على نفسها. وبدى التجاوز نفسه راديكالياً ومعقداً في آن واحد. فحتى عندما

كان يعرض ميم مناهضته لحب تعظيم الحاكم، فإنه لا يتخلى عن سياسة «كما لو». فبدل أن يأخذ لغة الخطاب المباشر، يشارك ميم في النظام المعرفي للخداع العام الذي يحاول التنكر له. فهو يتصرف كما لو كان قد شاهد حلماً. وكان من الممكن أن يقول «لم أحلم» أو «لم أنم». وكان بإمكانه سرد حلم محايد، أو حلم شاهده بالفعل؛ كان بإمكانه استخدام الفرصة لخطاب يتحدى النظام، أو التعبير عن كراهيته بالإفصاح بأي نوع من السباب. كان لأي من هذه التصرفات، مع أنها قد تواجه بنتائج مادية أعظم أو أقل، أن يضع ميم خارج النظام المعرفي تماماً مقارنة بما أدى إليه فعله الحقيقي ذاك. لكن ولهذا السبب، فإن أي خيار آخر لم يكن بهذه الفاعلية بلاغياً: إن حلم ميم عازل لأنه يستخدم سياسة «كما لو» ليضع في إطار مسرحي زيف طلب الضباط. وبإثارة الضباط لعقابه، فإن ميم يجعل الضباط يعترفون ضمنياً بأن سؤالهم، كأجوبة الجنود، مراوغ[٣٤]. يؤكد عقاب ميم الحقيقة غير المعترف بها بأن الضباط، أيضاً، متورطون في سياسة الخداع.

يقوض ميم النظام المعرفي لـ «كما لو»، وفي الوقت نفسه يُفقد الاستقرار للنظام المفاهيمي للغة والرموز التي تعمل داخلها ظاهرة تقديس الأسد. ونحن هنا مرة ثانية أمام تناقض. إذ تحدد ظاهرة تقديس الحاكم المجال البلاغي الذي يمكن من خلاله إعادة إعطاء الأهمية (للمجال البلاغي). يستحوذ ميم على نفس المجاز العائلي الموظف من قبل النظام ليكشف مناهضته للسياسة الرسمية. فبالاشتراك مع النظام المفاهيمي الذي يسعى لتقويضه، يسجل انقلاب ميم التداخل مع العالم الذي يحقره. ويبقى ميم الابن في حكايته؛ فهو يطيع، حتى ولو بتمرد.

يستحضر دارسو الظلم والمقاومة التداخل ليقترحوا بأن الحاكم والمحكوم، بكلمات تيجومولا أولاني، «محكومون بطريقة لا يمكن الخلاص منها في طغيان اللغة»[٣٥]. لكن ليس من الواضح كم مقلق هذا الطغيان يجب أن يكون، إذ كيف يمكن للمقاومة أن تكون ذات معنى خارج النظام المفاهيمي المشترك، مثل الذي تزود به ظاهرة تقديس الأسد؟ ومن غير مرجع لموضوع مقدس رسمياً، كيف يمكن لحديث ميم أن يعمل كإهانة؟ وبكلمات أخرى، فإن «حلم» ميم مهين لا لأنه يفضح سياسة النظام بالادعاء فحسب، بل لأنه يستخدم الرموز نفسها التي من المفروض أن تعظم النظام حتى يقوم بتدنيسه. يظهر لنا تصرف ميم كيف أن التجاوز معتمد مفاهيمياً وبنيوياً على النظام الذي يعارضه. ولكنه يبرهن أيضاً لا أحد، حتى الأنظمة السلطوية القوية، يملك نظاماً مفاهيمياً. وربما أكثر أهمية، تمثل قصة ميم نزعة اللغة إلى تقويض منطقها التحكمي.

وليس ميم هو الحالة الوحيدة من المناهضة الراديكالية المشيرة إلى ما اصطلح عليه دوغلاس هاينز وغيان براكاش «التداخل» بين الهيمنة والمقاومة[٣٦]. يبحث الفصل القادم الطرق التي من خلالها يقوم السوريون بشكل متواصل بالدخول في مناوشات على الخطوط المقسمة التي توجدها ظاهرة التقديس بين الحاكم والمحكوم. ويحلل الفصل النكات ورسوم الكاريكاتير والأعمال الكوميدية التلفزيونية والسينمائية المسموحة والسرية التي تبرهن على المنافسة الاعتيادية والواعية حول المعاني والآثار الانضباطية للبلاغة الرسمية. ويسأل: إلى أي درجة وبأي طرق يمكن لإشارات التجاوز هذه أن تتطور إلى مقاومة سياسية؟

الهوامش

(١) روى لي هذه القصة أحد أصدقاء ميم، وهو واحد من أكثر المصادر الموثوقة للمعلومات حول الساسية السورية، أثناء فترة بحثي الميداني في سورية.

(٢) أنظر **ميدل إيست واتش/تقرير الشرق الأوسط**، «سجن تدمر السوري» (أبريل ١٩٩٦).

(٣) لنقاش حول الفساد في سورية، أنظر يحيى إم سادوسكي، «أخلاقيات بعثية وروح رأسمالية الدولة: الدعم والحزب في سورية المعاصرة»، في **الأيديولوجية والسلطة في الشرق الأوسط** (دورهام: دار جامعة ديوك، ١٩٨٨)، ص. ١٦٠-١٨٤. أنظر أيضاً، سادوسكي، «البنادق والكوادر والأموال»، **تقرير مشروع المعلومات والبحوث للشرق الأوسط**، رقم ١٣٤ (يوليو-أغسطس ١٩٨٥): ٣-٨.

(٤) **وادي المدق**، عمل معروف جيداً، ومثال قوي.

(٥) روجرز كيلويس، «الإشكاليات المنطقية والفلسفية للحلم»، في **الحلم والمجتمعات الإنسانية**، تحرير جي إي فون جرونبوم وروجرز كيلويس (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٦٦)، ص. ٥١.

(٦) سلافوج زيزك، **الموضوع السامي للأيديولوجية** (لندن: دار فيرسو، ١٩٨٩)، ص. ٣٧.

(٧) ستيفن غرينبلات، **التشكيل الذاتي لعصر النهضة: من مور إلى شكسبير** (شيكاغو: دار جامعة شيكاغو، ١٩٨٠)، ص. ١٣. لنقاش حول «مسرحنة (من مسرح)» السياسة في روما القديمة، الطرق التي من خلالها كان الإمبراطور يطالب الجمهور «للعب دور لا يشعرونه» وبذا «يتم تأكيد خيال السلطنة»، أنظر شادي بارتش، **ممثلون بين الجمهور: التمثيل المسرحي والكلام المزدوج من نيرو إلى هادريان** (كامبردج: دار جامعة هارفارد، ١٩٩٤)، ص. ١٠، ١٦. صاغ الاقتصادي تيمور كوران

مصطلح «الخيارات المزيفة» ليصف الحالات التي يعبر فيها الناس عن تفضيلات مختلفة عن تفضيلاتهم الخاصة. أنظر تيمور كوران، «الآن الخروج من أبداً: عنصر المباغتة في ثورة أوروبا الشرقية ١٩٨٩»، **السياسة الدولية** ٤٤ (أكتوبر ١٩٩١): ٧-٤٨؛ وللمؤلف نفسه، **الحقائق الخاصة، والكذب العام: النتائج الاجتماعية للخيارات المزيفة** (كامبردج: دار جامعة هارفارد، ١٩٩٥).

(٨) فاكلاف هافيل، «قوة من لا قوة لهم»، في **العيش في الحقيقة** (لندن: دار فيبر وفيبر، ١٩٨٦)، ص. ٤١.

(٩) المرجع السابق، ص. ٥٢.

(١٠) مقابلة للمؤلفة، ١٩٩٦.

(١١) مقابلة للمؤلفة، ١٩٩٦. يستخدم الشخص المُقتبس مصطلح الرقابة، وفي العامية العربية يشير إلى مؤسسة الرقابة ولأي شخص له علاقة بوظيفته المراقبة. لا يوجد مقابل للفعل الفرنسي surveillir، في اللغة الإنكليزية يعبر بشكل أفضل عن الأنشطة التي يثيرها مصطلح الرقابة.

(١٢) أنا مدينة لجون مارك هانيسون لنظرته الثاقبة.

(١٣) هافيل، «قوة من لا قوة لهم»، ص. ٥٢.

(١٤) المرجع السابق.

(١٥) المرجع السابق.

(١٦) المرجع السابق، ص. ٥٣.

(١٧) المرجع السابق، ص. ٤٥.

(١٨) كان هافيل يكتب هافيل عندما أصبح واضحاً أن الاتحاد السوفياتي لن يتدخل، بغض النظر عما يفعل سكان تشيكوسلوفاكيا.

(١٩) هافيل، «قوة من لا قوة لهم»، ص. ٥٣.

(٢٠) طبعاً، هناك حالات في سورية، كما في أماكن أخرى، عندما يفضل الناس الإنجاز على الأمان.

(٢١) كنعان مكية (سمير الخليل)، **جمهورية الخوف: السياسة في العراق المعاصر** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٩)، ص. ٧٢.

(٢٢) المرجع السابق.

(٢٣) حنا آرندت، **آيكمان في القدس: تقرير حول ابتذال الشيطان،** معدل ومزيد (نيويورك: دار بتجوين، ١٩٧٦)، ص. ٢٤.

(٢٤) المرجع السابق.

(٢٥) ريتشارد رورتي، **المصادفة، والمفارقة، والتضامن** (كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٨٩)، ص. ١٧٨.

(٢٦) المرجع السابق.

(٢٧) إيلين سكاري، **الجسد في الألم: صنع العالم وتخريبه** (نيويورك: دار جامعة أكسفورد، ١٩٨٥). إن تحليل سكاري عبقري ومثير للاهتمام، لكنه في النهاية إشكالي لأنه، بين أسباب أخرى، يفشل في تفسير حالة السجناء المعذبين الذين يرفضون كشف المعلومات. فاستناداً إلى مقابلاتي مع ضحايا التعذيب في الأردن، حيث رفض بعض الضحايا الكشف عن معلومات، أو أدلوا بمعلومات ناقصة، مفضلين استمرار التعذيب. إن وصف المُحقق والضحية يفشل في التنبيه إلى احتمالات رفض الانصياع. كما أنها تفترض أن المحققين مرتبطون تماماً بالدولة ويشتركون بسلطتها، و«ذاتها» المتوسعة. لكن المحققين ليسوا بالضرورة، بالمعنى السياسي والاقتصادي وكذلك وبالتأكيد بالمعنى النفسي، أقوياء: فقد يكونون مجرد موظفين لدى النظام وخاضعين، مثل الموظفين الآخرين، إلى عواقب عدم طاعة الأوامر، وحتى ضحايا «لرؤسائهم». أكثر من ذلك، فإن افتراض «الذات» المجازية، لا يأخذ بالحسبان أن الناس متجذرون في بيئتهم. إن ديناميكية التعذيب، وأثرها على «الصوت» (بحد ذاتها تصنيف إشكالي، الذي يبدو أنه يعني لسكاري «الإرادة») قد تختلف من بناء ثقافي محدد لـ «الإرادة»، و«الصوت»، أو «الذات».

(٢٨) من رواية **١٩٨٤** مقتبسة في رورتي، **المصادفة، والمفارقة، والتضامن،**

ص. ١٧٧.

(٢٩) مقابلات للمؤلفة، ١٩٨٩-١٩٩٠، ١٩٩٢، ١٩٩٦.

(٣٠) هافيل، «قوة من لا قوة لهم»، ص. ٣٧.

(٣١) أوليج كارخوردين، «اكشف واخدع: سلالة الخاص والعام في الاتحاد السوفياتي»، بحث غير منشور.

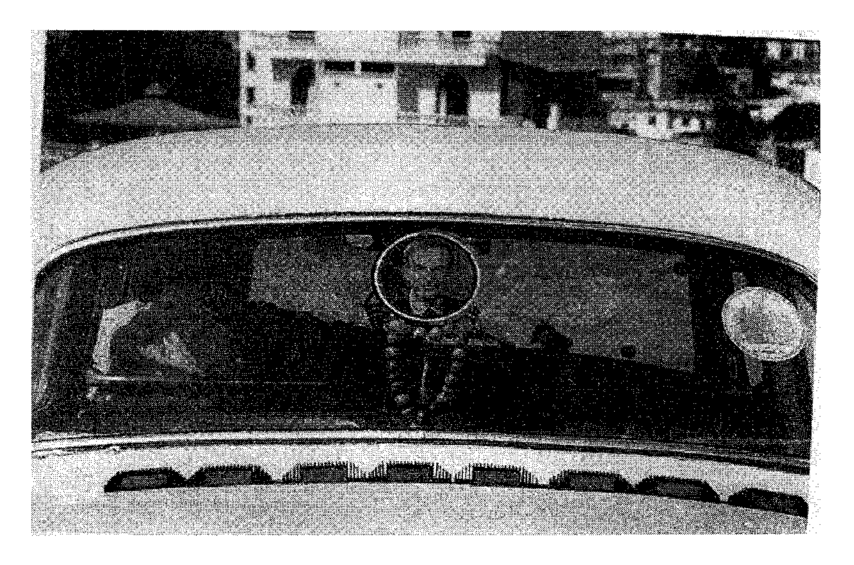
(٣٢) أسامة سعيد، «قبر سكران»، في **آلف**، رقم ٥ (١٩٩١): ٥٨-٦٢. أضفت الأرقام لمساعدة القراء على تمييز الأصوات.

(٣٣) عبارة «شغل الضعيف»، من جوديث بتلر، **الأجساد التي تهم: حول المحدودية الاستطرادية للجنس** (نيويورك ولندن: دار روتلدج، ١٩٩٣)، ص. ٢٣٧.

(٣٤) شكراً لـ لورا جرين لإثارة انتباهي لهذا الجانب من جواب ميم.

(٣٥) تيجومولا أولاني، «سرد ما بعد الاستعمار: المسؤوليات»، **الثقافة العامة** ٥، رقم ١ (خريف ١٩٩٢): ٥٠. مقالته واحدة من عدد من الردود على آكيلي مبيمبي، «زيف القوة وجمال الفظاظة في ما بعد الاستعمارية»، **الثقافة العامة** ٤، رقم ٢ (ربيع ١٩٩٢): ١-٣٠. أنظر أيضاً رد مبيمبي، «اعتيادية العبودية ومدنية السطلوية»، **الثقافة العامة** ٥، رقم ١ (١٩٩٢).

(٣٦) دوغلاس هينز وغيان براكاش، مقدمة لـ **منافسة السلطة: المقاومة والعلاقات الاجتماعية اليومية في جنوب آسيا** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٢).



صورة رقم ٩

الفصل الرابع

علامات التجاوز

المقاومة السورية قوامها تجاوزات أو انتهاكات عادية لا تهدف إلى الإطاحة بالنظام القائم. جادل بعض الباحثين ضد إطلاق صفة «السياسية» على هذه الانتصارات الخطابية، لأنها لا يمكن أن تؤثر على الموقف العام لسيطرة النظام. لكن تجاهل هذه الممارسات التجاوزية، كما أشار جيمس سي سكات، قد يعني إهمال الظروف الحية التي من خلالها تُنتج وتُدام تصرفات جماعية؛ فيمكن للنضالات اليومية الاعتيادية أن تتطور إلى تحديات واعية وعلى نطاق واسع للنظام السياسي[1]. وعندما لا تنمو (الممارسات التجاوزية)، فإنها تبقى، رغم ذلك، جزءاً هاماً من التجربة السياسية الاعتيادية. إن النضالات المتشربة بمحتويات سياسية صريحة موجودة في فرج الحياة السورية اليومية[2]. وتشير شعبية الهجاء السياسي والكاريكاتير وانتشار النكات المعارضة للأسد إلى أنه وعلى الرغم من أن السوريين قد لا يتحدون النظام مباشرة، فإن هذا لا يعني أنهم يقبلون بشكل غير نقدي رواية النظام للواقع.

الأعمال الكوميدية، ورسوم الكاريكاتير، والأفلام هي من الأشكال التي تأخذها المنافسة السياسية اليومية في سورية، ويعود ذلك، بلا شك، جزئياً إلى أن الانخراط السياسي المباشر غير مشجع عليه عموماً من خلال الخوف من العقاب أو الحرمان المادي[٣].

تعمل المعايير الظاهرة والخفية للبلاغة الرسمية على وضع حدود بين ما هو مقبول وما هو غير مقبول. فتتم الموافقة على الأعمال الكوميدية ورسوم الكاريكاتير المعلنة من قبل الرقابة حسب معايير محددة من قبل وزارة الإعلام السورية. واستناداً إلى نائب وزير الإعلام، فإن هذه القواعد تضمن استمرار «الروح المعنوية الوطنية»، وذلك بالطلب من الصحافيين والكتاب أن يوازنوا بين «المسؤولية» و«حرية التعبير»[٤]. ويفهم الكتاب والفنانون السوريون عموماً أنه يوجد خلف لغة القانون محرمات وحدود لا ينبغي تجاوزها. فلا يمكن للكوميديين التنكيت على الدين أو الإشارة الواضحة للمواضيع الجنسية. كما أن نقد النظام يجب أن يكون موجهاً فقط لمؤسسات الدولة، من دون تسمية أي اسم. كما أن الإشارة إلى العلويين أو أي أقلية هو من المحرمات[٥]. وبدون استثناء، لا يجوز ذكر اسم الرئيس أو أي مسؤول هام في أي نكتة[٦]. وهكذا تميل الأعمال الأدبية الساخرة إلى أن تتحرك ضمن هذه القيود وفي الوقت نفسه تسبر الحدود بين التعبير المسموح به علناً وبين التجربة المعاشة الخاصة للسلطة السياسية.

يبدأ هذا الفصل بمناقشة الأعمال الكوميدية السياسية وينتهي بمعالجة للنكات التي يتم تداولها في ما يمكن الاصطلاح عليه بـ«دوائر خاصة للإعلان». ففي عزلة بيوت السوريين، وبين الناس الذين يثقون بعضهم ببعض، يزدهر نقد النظام، غالباً على شكل قصص مثل قصة

ميم، كما يجري تداول معلومات سرية، ومجرد تخمينات، وشائعات، ونكات. إن شعبية هذه الممارسات المتنوعة تظهر بأن السوريين العاديين واعون بالآثار الانضباطية لظاهرة تقديس الحاكم، كما أنها تسعى (أي الممارسات) إلى تقويضها[٧]. لكن وبصورة متناقضة، فبدلاً من أن تطيح بسلطة النظام، تستند سياسة «كما لو» إلى وعي المواطنين لذاتهم كـ«مجندين مرغمين»[٨].

الأعمال الساخرة المسموح بها للسياسة:

إيجاد عالم عام تلميحي

تعني كلمة **تنفيس**، في اللغة العربية، «السماح للهواء بالخروج»، وتستخدم من قبل كثير من السوريين لوصف الإدراك بأن الأعمال النقدية السياسية التلفزيونية والسينمائية تعمل «كصمام أمان»، تسمح بأن ينفّس الناس عن إحباطهم ويسقطوا أو يُخرجوا التوتر الذي يمكن بطريقة أخرى أن يجد تعبيراً في فعل سياسي. يجد هذا الادعاء صدى لدى بعض الدارسين الذين يؤكدون بأن الممارسات النقدية المسموحة تعمل لإدامة السيطرة القمعية للنظام بدلاً من تقويضها[٩]. آخرون، بالمقابل، متأثرين بتحليل ميخائيل باختين حول «الكرافان» يمتدحون الآثار المشجعة للفوضى والإمكانية السياسية للطقوس المرخصة[١٠].

هناك إشكاليات في أي تنظير يطرح بدائل متناقضة حول هذه القضية: كأن تعمل الممارسة إما كصمام أمان وإما كمقاومة. ليس هناك بالضرورة علاقة بين الكرنفالات، أو أي شكل آخر من الأعمال السياسية الساخرة المسموح بها، والمقاومة؛ فقد تعمل لتأكيد النماذج المسيطرة للسلوك من خلال تزويد لحظات للتنفيس

أو الاستثناء؛ وقد توفر نقداً مستمراً ومحرضاً سياسياً للهرمية السياسية؛ وقد تضم كلا الأثرين بأشكال متعددة(١١).

المقاربة المجردة لصيغة «صمام الأمان» مقابل فكرة «المقاومة» تحجب الغموض لهذه الممارسات، التي مع ذلك، ليست أقل سياسية من كونها غامضة. ويميل علماء السياسة بشكل خاص لتركيز تحليلهم على السياسة للعلاقات الرسمية والشكلية بين الحاكم والمحكوم، إما بتجاهل مواقع الإنتاج الثقافي تماماً وإما بوضعه ضمن المقاربات العادية. فظاهرة تقديس الحاكم إما أنها سياسة جيدة وإما أنها سيئة. كما أن الأعمال السياسية الساخرة للسلطة السياسية إما أنها تساند النظام (صمامات أمان أو سياسة جيدة من وجهة نظر النظام) وإما أنها تنتج بشكل غير مقصود انقلاباً جماعياً (سياسة سيئة). تقترح ملاحظتي حول الكوميديا في سورية، على عكس المناظرة الوظيفية المتقابلة لصمام الأمان، بأن الأعمال السياسية الساخرة والأفلام والنكات هي الأماكن التي تسكن فيها الحيوية السياسية السورية، وفيها يزدهر الوعي المعارض والنقد. فالتجاوزات الفنية هي أماكن السياسة، وفيها التفاعلات الدينامية بين ممارسة النظام للقوة وبين تجارب الناس وردودهم عليها. إن خط التماس بين الحاكم والمحكوم ـ سواء في الأماكن العامة بين الناس الموجودين في أماكن مختلفة من الهيكل الهرمي، كما يعلمنا هافيل، وداخلياً لكل شخص- يتم الإفصاح عنه ويتم إعادة التفاوض حوله من خلال هذه الممارسات. ومن خلال هذا العرض المثالي للسيطرة، ينتج الفنانون عروضاً بلاغية قابلة للتذكر، ويوجدون ثقافة معاكسة متجاوزة تعمل مع حدود العضوية الوطنية.

تعاني التفسيرات التي تفترض أن أي عمل هدام مسموح به يخدم

فقط مصالح النخبة المسيطرة من إشكاليات، بالإضافة إلى ذلك، لأن نوايا صناع السياسة لا تتلاقى بالضرورة مع آثار أي طقوس محددة أو أعمال سياسية ساخرة[١٢]. فلقد أظهر عدد من المؤرخين الذين درسوا ظاهرة الكرنفالات، على سبيل المثال، أن الطقوس قد تكون مصممة لتأكيد الوضع الراهن، مع ذلك فإنها تحفز فعلاً جماعياً ضده[١٣]. في الحالة السورية، تتضمن الأعمال السياسية الساخرة المسموح بها جمهوراً سلبياً (المسلسلات التلفزيونية تُشاهد في البيوت أو المسرحيات التي تشاهد في المسرح ـ والأخيرة أكثر خطراً كامناً من الأولى لأن المسرح مكان عام حيث يجتمع الناس كأشخاص غرباء). وليست النقطة في أن الأعمال الساخرة تهدد بإنتاج فعل جماعي في اللحظة، لكن هذه الأعمال تمكن المواطنين من إدراك الظروف المشتركة لعدم التصديق. فمشاهدة آخرين يطيعون في الحياة اليومية تجعل كل شخص يشعر بأنه معزول في عدم تصديقه وبالتالي بأن لا حول له ولا قوة. بينما سماع ضحكة المشاهدين في المسرح، أو المشاركة في تجربة مشاهدة برنامج تلفزيوني يسخر من الخطاب الرسمي، أو مناقشة برنامج بين الأصدقاء بعد مشاهدته، كل ذلك يسير بعكس الشروط التفتيتية لظاهرة تقديس الحاكم. يشير عدد من الأعمال الكوميدية إلى الممارسات شبه الخادعة والشعارات الزائفة. هذا التعبير المزدوج عن عدم التصديق (الشخصية غير المُصدِّقة على الخشبة أو على الشاشة والجماهير غير المُصدِّقة التي تضحك) يُمسرح صلة الناس، بدلاً من عزلتهم، ويصلهم بشكل خاص في عدم التصديق.

تتطلب إشكاليات نظريات صمام الأمان، وبالإضافة التنظير حول السياسة التي تتجاهل التجارب اليومية المعاشة للمعارضة والنقد،

البحث عن تفسيرات أخرى للسماح بهذه الأنشطة الموافق عليها في العلن. ولذا أريد أن أقترح أربعة تفسيرات بديلة لأسباب السماح بالممارسات المتجاوزة لتبقى في ظل الظروف السلطوية كتلك التي في سورية.

أولاً، ليست هذه الممارسات مكاناً للنقد المسموح فقط؛ لقد تم التوصل إليها والدفاع عنها من قبل مواطنين في مجال المنافسة من أجل التحكم بنظام ما هو مهم[١٤]. فمثلاً، قامت الدولة السورية بإرخاء تحكمها على إنتاج الأفلام والمسرحيات في نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات. هذا «الذوبان» (في إشارة إلى ذوبان الثليج في البلدان الباردة)، لنستعير المصطلح الذي استخدم في أوقات مختلفة لوصف السياسة الثقافية السوفياتية، جاء كرد على استئصال المعارضة المنظمة، ولكن أيضاً نتيجة المحاولات المثابرة لأشخاص، وفنانين مثقفين، وكتاب مسرحيين ومخرجي أفلام وشعراء ورسامي كاريكاتير وروائيين وذلك بغرض إنتاج أعمال تقدم بدائل لمثاليات النظام المدعاة ذاتياً حول العلم بكل شيء. كما أن التبادل المتزايد بين الفنانين السوريين ونظرائهم الغربيين قد شجع البعض على دفع القيود الرسمية[١٥]. والعرض الحديث الذي قدمه النظام للقطاع الخاص، متضمناً في إقرار القانون رقم ١٠ للاستثمار، شجع المقاولين من القطاع الخاص، وبعضهم مرتبط بمسؤولي النظام، على تطوير برامج تلفزيونية للترفيه التجاري. فسابقاً، كان التلفزيون السوري الذي بدأ عرضه في عام ١٩٦٠ مشروعاً للقطاع العام، مخصصاً بشكل رئيسي للدعاية للأفكار السياسية الرسمية[١٦]. كما أن الانتشار الواسع لأطباق الاستقبال الفضائي الممنوعة على سطوح الأبنية لأغلب البيوت في دمشق هو أيضاً تعبير عام عن التغييرات الحديثة، التي تشير إلى نصر للمواطنين السوريين الساعين

إلى درجة من التحكم في مصادر الأخبار والترفيه. ومع أن هذه الأطباق غير مسموحة، فقد اختار النظام عدم إجبار الناس على إزالتها. فقد يكون الأمر أن منظّري النظام يتخيلون أن فوائد قضاء أوقات الترفيه للمواطنين أمام أجهزة التلفزيون تفوق أي مزايا قد يجلبها التحكم بفرض منع الأطباق.

ثانياً، يدل النقد المسموح بالنسبة لكل من النظام والمواطنين على المستويات المتغيرة للالتزام والطاعة وعدم الطاعة، التي يمكن أن تنتقل ـ إذا لم يتم التساهل معها- إلى تحت الأرض. فقد يساعد النقد المسموح على تحديد وترويض السوريين غير المطيعين. وبالنسبة لنظام سلطوي يعتمد بشكل أساسي على الخداع العام، فإن وجود رؤى بديلة لكن محددة بدقة للحياة السياسية، يعمل كآلية للمراقبة ـ مقياس لقراءة (وحتى جس نبض) الازدراء والإحباط بين المواطنين العاديين[١٧].

ثالثاً، وكما يشير سكات في قراءته لكتاب بارينغتون مور، **الظلم: القواعد الاجتماعية للطاعة والثورة**، فإن النقد والوعي المعارض يسير مع «درجة الانحدار». فأقل درجات التعبير عن التمرد للمعارضة هي في «نقد بعض أجزاء النظام المسيطر» لفشله في التصرف استناداً إلى المعايير التي يدعي أنه يحكم على أساسها. «الدرجة الراديكالية التالية هي في اتهام النخبة بأكملها» بانتهاك «مبادئ حكمها». و«أكثر الدرجات راديكالية»، هي في رفض «المبادئ ذاتها التي تبرر فيها الجماعة الحاكمة سيطرتها»[١٨]. وبالطبع، فهذه «المستويات» الثلاثة بالكاد تبدأ لتكشف الطرق المتعددة التي يمكن للناس من خلالها أن يعارضوا أو يعتبروا أنفسهم مقاومين للنظام. قد يعارض الناس سياسة أو مؤسسة للنظام؛ فقد

تتكشف المعارضة من خلال دعم شخص أو مؤسسة داخل النظام (مثل رجال الدين، أو وزير غير مرغوب فيه في بعض القضايا، أو مرشح مستقل للبرلمان). ويميل الناس أيضاً إلى أن يكون لهم طرق مختلفة للتعبير عن الشك والنقد والمعارضة وعدم الرضى: من النكات إلى المؤامرات إلى التجسس أو التحضير لعمليات عسكرية سرية. ولغرضنا هنا، مع ذلك، فمن المهم ملاحظة أن النقد المسموح به في سورية يميل إلى عدم تجاوز المستوى الأول ولا يتحدى سلطة الأسد بذاتها. ويملك النظام والناس إحساساً محسوباً بعناية للنقطة التي تتجاوز انتهاكات المستوى الأول، ويقف النظام جاهزاً لاتخاذ الإجراء المناسب في حال التجاوز، مع أنه قد لا يتدخل في كل مناسبة.

رابعاً، وهذا أكثر أهمية، إذا كانت سياسة «كما لو» ـ كما ادعيت أنا - تعتمد على الوعي الذاتي بالامتثال للسلطة والتي تمثل الشروط المشتركة لعدم التصديق، عندها فإن إدراك عدم التصديق، ضمن حدود موضوعة من قبل النظام والرقباء الداخليين لكل شخص، عندها فإن هذه الشروط تعيد إنتاج شروط الطاعة تحت حكم الأسد. وقد لا تكون هذه الشروط الأكثر رغبة لكل من النظام أو السوريين، لكنها مستقرة نسبياً ومتماسكة وتحمل مزية أنه يمكن التعرف عليها بسهولة من قبل كافة المشاركين.

تساعد كل هذه التفسيرات للسماح والقيود المفروضة على النقد في وصف الحياة السياسية في سورية. إنها تقدم بدائل لمنطق صمام الأمان، مقترحة دوافع سياسية محتملة ونتائج يمكن مراقبتها للتساهل تجاه بعض النقد. كما أنها تشير إلى فهم جوهري وغني للصراع حول السلطة والمعنى، أو ما سمته باربارا هارلو في كتابتها

حول الاستعمار بعملية «تحدي الجواب اللاذع»[١٩]. ولمحتوى هذه العملية نتحول الآن.

الأعمال الكوميدية

تظهر الأعمال الكوميدية المسموح بها التجربة المشتركة على نطاق واسع لعدم التصديق في سورية، وكذلك تسبر حدود الممكن بطرق متعددة[٢٠]. كل المقاطع الكوميدية والمسرحية والأفلام التي ستناقش في هذا القسم لها شعبية واسعة، وتم عرضها وإعادة عرضها على التلفزيون السوري، وهي متوافرة للمشاهدة على الفيديو[٢١]. وتبرز هذه الأعمال الفجوة بين الخطاب الرسمي والحياة السياسية المعاشة لأغلبية السوريين. فالخطاب الرسمي يتحدث عن الوحدة العربية ويمجد المواطنين العاديين ويدافع عن حكمة وشجاعة قادة النظام؛ بينما توثق هذه الأعمال الكوميدية الخلاف والانقسام داخل الدول العربية وبينها، وتبين درجة انكسار الروح المعنوية للمواطنين بسبب ممارسات النظام، وتكشف فساد قادة النظام وقسوتهم، وتهزأ من تعسف وعدم كفاءة مؤسسات الدولة.

في مسرحية **ضيعة تشرين** (١٩٧٤)، على سبيل المثال، يتحدى دريد لحام، أشهر ممثل ومخرج سوري، مع الكاتب المتعاون معه محمد الماغوط، الصيغ المحددة الرسمية للحقيقة، ويسخر من السلطة الرسمية ويقص بشكل رمزي قصة ضياع الأرض (المحتلة)[٢٢]. في هذه المسرحية، يأتي اللصوص ويسرقون الكرم، الذي يمثل مهر إحدى العرائس. ويؤجل العرس حتى يتم استرجاع الكرم. ويقرر المختار أن أفضل طريقة للتعامل مع الموقف هي في

خلق عداوات بين القرويين حتى ينسوا الكرم. وأخيراً يتم عزل المختار ويأتي بديل ليأخذ موقعه، ويعقبه آخر وآخر. وفي كل مرة يأتي مختار جديد للسلطة، ويقدم خطاب وطني للقائد «الأصيل»، ويُحذر المواطنون من المؤامرات السياسية.

وتظهر غرفة التعذيب، وهي مشهد مألوف في الأعمال الكوميدية السورية، في ضيعة تشرين أيضاً؛ وهي تمثل وتعكس بآن واحد العلاقة بين المحقق الرسمي والمواطن ـ الضحية. وتعتبر غرفة التعذيب بشكل خاص موقعاً قاسياً لتدخل الدولة، لكنها تمكن الماغوط ولحام من «قلب العالم على رأسه»، وتهدد الهرمية المعتادة وذلك بمحاكمة ممارسات النظام، وبفعل ذلك في محتوى مثير للقلق. ففي أجواء الانقلابات والانقلابات المضادة، يتم اعتقال أحد أفراد القرية، نايف، وذلك لشكواه من نقص المواد الغذائية. (لقد اختفى الحليب من القرية لأنهم أمموا البقرة وعينوا عشرة موظفين ليحلبوها). وفي السجن، يُعذب نايف ويتم إبلاغه بأن شكاواه غير مبررة. فالقرية، في الحقيقة، مليئة بالغذاء، حسب قول المحقق: فكله في بيت المختار! غوار، وهي الشخصية التي يجسدها دريد لحام في أغلب أعماله، يُصحب إلى غرفة التحقيق، لا لأنه اشتكى، بل لأنه لم يقل شيئاً. ويكشف الحوار بين غوار والمحقق مفهوم الماغوط ولحام لقلق النظام وللممارسات التي تبقيه:

المحقق: هون الخطر. هون التأمر. إنت أخطر من نايف. نايف حكى وعرفنا شو بدو. بس إنت لا حكيت ولا منعرف شو بدك.

غوار: يعني الواحد إذا حكى ما بخلص وإذا ما حكى ما بخلص.

المحقق: ولك إنت شو؟

غوار: أنا لا شيء. أنا المواطن لا شيء. (ثم يُطلب من غوار التوقيع على اعترافه)..

غوار: إمضي على شو؟

المحقق: على الشي يلّي كنت بدك تحكيه.

إن حالة غوار كمواطن تجعله «لا شيء» وتجعله خطراً على النظام، في الوقت ذاته. إن ممارسات الرياء العام والصمت لا تعني بأن المواطنين غير نقديين، لكن بدلاً من ذلك، هناك أشياء يود الناس قولها لكنهم لا يستطيعون. وبالطبع، فإن هناك أشياء يريد النظام معرفتها لكنه لا يستطيع.

إن المسرحية نقدية حادة، لكنها أبداً ليست نقدية بشكل صريح للأسد ونظامه. في الحقيقة، وهذا الأمر في أعمال لحام اللاحقة، فإن **ضيعة تشرين** تسترد ظاهرة تقديس الأسد من الحطام النقدي، في هذه الحالة، وذلك باختراع نهاية تحتفل ببطولة المختار الأخير. فبينما يُعاتب ويُذكر المختار بمثُله العليا، يجري إصلاحات ويكرس نفسه لاستعادة الكرم، وينجح في ذلك على وقع الموسيقى الوطنية. وهكذا يمكن قراءة المسرحية على أنها قصة رمزية لصعود الأسد إلى السلطة، و«نصره» اللاحق في حرب أكتوبر ١٩٧٣. إذ يقوم القائد (المختار) الأخير بإنقاذ القرية من الانقلابات والفشل في الخمسينيات والستينيات ويستعيد الأرض المغتصبة.

إن مواضيع الفساد السياسي والاستغلال والعجز تتحدى الادعاءات الإنشائية للخطاب البلاغي الرسمي، لكن اختراع قائد قوي قادر على تصحيح أخطاء الماضي واستعادة أراضيه المغتصبة يتوافق مع

الوعود البلاغية لظاهرة تقديس الأسد. **فضيعة تشرين**، إذاً، يمكن أن تعمل ضمن سياق النقد السياسي المسموح رسمياً لأنها يمكن أن تقرأ جزئياً على أنها تلائم الأسد في عالم التعظيم والاحترام للوطنية واستعادة الحقوق[٢٣]. فباختراع نهاية إيجابية للقصة، تميز المسرحية بين القادة الجيدين والسيئين، وبذا تضع المسؤولين أمام مسؤولياتهم لحل الإشكاليات، بينما وفي الوقت ذاته، تقبل الموقع المؤسسي للمختار. وحقيقة أن هذه المؤسسة سلطوية لا تعني أن كل المخاتير سيئون، فبدلاً، هناك مخاتير جيدون ومخاتير سيئون، والمخاتير الجيدون (مثل الأسد) يعملون بمثابرة لتحقيق ما يريده القرويون ويحتاجون له.

وليست كل أعمال لحام والماغوط نقدية لممارسات النظام بينما هي في الوقت ذاته تعيد الاعتبار للأسد. فمسرحية **كاسك يا وطن** (١٩٧٩) الأكثر مشاهدة، وربما المسرحية المفضلة، تفتقر إلى الأمل والتفاؤل الذي تحتويه نهاية **ضيعة تشرين**. ففي سلسلة من المقاطع الصغيرة الهزلية، يمثل غوار الرجل العادي، وهو وطني جيد مهتم «بوطنه» لكنه يعاني من سلسلة من الإهانات بحكم موقعه «كمواطن». فهو يفتقر إلى الوساطات ويبدو عاجزاً أمام البيروقراطية القوية والمسؤولين الفاسدين والممارسات التي تقف وراء استمراريتهم. فكون غوار رجلاً عادياً يعني أن ابنته الرضيعة (أحلام) لا تحصل على العلاج الطبي المناسب وتموت بسبب الإهمال. إذ إن المضادات الحيوية الأساسية غير متوفرة، على الأقل للناس الذين ليس لديهم وسائط. وعندما يصل الطبيب المناوب متأخراً إلى المستشفى، يجد غوار، الذي كان ينتظر لساعات، نفسه مضطراً إلى الانتظار لمزيد من الوقت بينما يرى الطبيب مسؤولاً يُعالج من العجز الجنسي. وعندما يصل دور غوار، تكون ابنته قد

ماتت، سممت بحليب فاسد و«قتلت»، كما يصفها غوار، بالممارسات الجائرة والمنتظمة التي تميز لصالح المسؤولين الأقوياء والعاجزين معاً. ومع موت ابنته، فإن الأحلام التي ترمز إليها تموت أيضاً. والرسالة واضحة: الممارسات الفاسدة للحاضر تدمر ينابيع المستقبل.

وتصبح غرفة التحقيق موقعاً لعكس العلاقة بين الحاكم والمحكوم، لكن في هذه المسرحية فإن المحققين يعلمون كل شيء، وهكذا فنقطة التحقيق ليست في جمع المعلومات بل في تأكيد السلطة. يكشف الماغوط ولحام فانتازيا قوة النظام ويعكسانها أيضاً، وذلك باتهام النظام بالقسوة الزائدة والحماقة. يُصطحب غوار إلى قيادة جهاز الأمن، لأنه كان يتساءل عن موت ابنته ويطالب بمعرفة المسؤول عن التقصير. يدعي المحقق، «نحن منعرف كل شي عنك». ويرد غوار، «إذا بتعرف كل شي عني، ليش عم تسأل؟» وتقود وقاحة غوار المحقق إلى استخدام أسلوب الصعق الكهربائي. وعندما يصل التيار الكهربائي إلى جسم غوار، يبدأ جسده بالاهتزاز، وينفجر غوار بالضحك: «وصلت الكهربا لقفاي قبل ما توصل لضيعتنا!» وتعمل النكتة هنا لتقول في العلن ما يعلمه كل واحد ـ بأن النظام يفشل في الإيفاء بتعهداته ومسؤولياته ـ وتقترح أيضاً أن النظام مجبر بفعل ذلك. وتشير النكتة إلى أن النظام، على عكس تجاوزاته، يمكن أن يحاكم بشكل منطقي حسب الواجبات التي يعلن التزامه بها.

ويُربط النقص في المواد الأساسية بشكل صريح بالتجاوزات البلاغية في جزءين من **كاسك يا وطن**: ففي أحد المقاطع، يسخر الماغوط ولحام من برامج الشكاوى على الراديو والتلفزيون، وهي برامج

مفبركة، تعطي صورة زائفة عن الانفتاح الديموقراطي أو حتى عن الحياة الاستهلاكية. في هذا المقطع الساخر، تتصل امرأة لتشتكي بشأن فاتورة الكهرباء. ويظهر المسؤول عن حل مشاكل الكهرباء للمستهلكين وهو يلبس مصباحاً كهربائياً كبيراً على رأسه. ويجيب على كافة شكاويها بشعارات وطنية زائفة، والتي يستخدم فيها اللغة العربية المستخدمة في الأخبار. وفي مشهد آخر، يعود غوار إلى البيت وهو يحمل معه وجبة طعام للعشاء. وتتكون الوجبة من جرائد ملفوفة، مقترحاً بأن الجرائد قد تكون أكثر فائدة كطعام بدلاً من كونها أخباراً؛ أو بتتبع التقليد السوري الذي يغلف طلبيات الطعام بالجرائد، فإن التغذية التي من المفروض أن تحتويها هي غائبة. في كلتا القراءتين، فإن الجرائد الملفوفة تشير إلى فراغ البلاغة الإنشائية. ويتجادل غوار مع زوجته أثناء العشاء، ويرفع غوار يده محاولاً ضرب زوجته. ويوقف نفسه في اللحظة المناسبة ويقول: «هم (المحققون) ضربوني وأنا بضربك. وإنت بتضربي الأولاد، والأولاد بيضربوا أولاد الجيران. وهيك بتصير معركة».

لكن وبالرغم من لحظة ضبط النفس لغوار، يبدو كما كان يخشى هو ألا يكون هناك طريقة غير السلوك المستغل الذي يديم العنف والبؤس. ويبدأ غوار في شرب الكحول. في إحدى نوبات الشرب، يزور غوار أباه الميت، وهو «شهيد» مات من أجل الوطن. تعبر المحادثة بين الأب والابن عن وطنية الماغوط ولحام، وهي تتكون من حب للأرض، ولتراث عربي أصيل، ولاقتصاد أخلاقي قائم على بعض أشكال العدالة في التوزيع. لكن من غير الواضح من هو المسؤول عن انعدام العدالة، ولماذا لم يتحقق الأمل الذي تم التعبير عنه أصلاً في حركة التحرر الوطني السورية والعربية. فلم يتمكن الأبناء من حمل التقليد النبيل لآبائهم، كما يقترح النص. ولكن

من وما هو السبب وراء هذا الفشل؟

يبدو أن المسؤولية الكبيرة تقع على عاتق الأقوياء، لأنهم هم الذين يستغلّون المواطنين العاديين مثل غوار. فأولئك الذين هم في مواقع المسؤولية، يستجيبون للمشاكل بالشعارات الزائفة، ويستغلون سلطتهم للحصول على امتيازات استثنائية، ويستخدمون مواقعهم للكسب الخاص. ويوقعون العقاب بشكل تعسفي ويحولون الموارد الضرورية من المشاريع التنموية إلى الممارسات القمعية التي تساعد على بقائهم في مواقعهم. لكن النص يقترح أيضاً بأن الناس غير الأقوياء يساهمون في هذا النظام وذلك بتعودهم عليه؛ فإنهم يقوّون الأقوياء من خلال تواطؤهم ويأسهم.

وبصورة ما، أصبح المواطنون منفصلين عن بعضهم البعض وأضحت العلاقات بينهم غير مرضية[٢٤]. الأقوياء هم المسؤولون والمواطنون العاديون هم الضحية، لكن الأقوياء جُعلوا أقوياء من خلال نظام يدعمه كل من المؤيدين والضحايا. فيتم تمرير التضحية بالآخرين هنا عبر هرمية السلطة: فالمحقق يضرب الزوج الذي يضرب زوجته التي تقوم بدورها بضرب الأولاد. والضحية الحقيقية هم الأولاد الذين يمثلون المستقبل وهم عاجزون بحق عن تغيير ظروفهم.

وإذا كان هناك أمل متبّق في **كاسك يا وطن**، فإنه يسكن في استعادة التطلعات والقيم التي حركت الأباء الذين استشهدوا في سبيل الوطن. هذا الأمل تجري إعادة التعبير عنه في آخر أفلام الماغوط ولحام، **التقرير** (١٩٨٦)، وفيه فإن الحل لمشاكل البلد يكمن بشكل صريح في شخص الرئيس غير المسمى. يلعب لحام في فيلم **التقرير** دور موظف بيروقراطي، عزمي بيك، الذي

يكتشف شبكة فساد واسعة في الدائرة التي يعمل بها، فيستقيل احتجاجاً، متوقعاً أن يُستدعى بشكل كامل. لكن عندما تقبل استقالته، يقرر عزمي بيك توثيق الممارسات الفاسدة التي تميز الحياة اليومية. يرى المشاهد سيارات فارهة يتم الحصول بطرق غير مشروعة. وتُلاحق ابنة عزمي بيك ويتحرش بها شبان ينتمون إلى طبقة الأغنياء الجدد الذين ـ يقودون سيارة سريعة حمراء- يصدمون صبياً صغيراً ويقتلونه. ويبدو أن راكبي السيارة يشبهون أعضاء المخابرات (فالسواقة السريعة والخطيرة أمر شائع لدى أفراد المخابرات الذين لا يخضعون لقوانين المرور وقد عرفوا بأنهم يخرجون عن الطريق الرسمي ليسوقوا حتى على الأرصفة). وعندما يتم القبض على السائق، تُظهر المحاكمة مثالاً آخر لفساد النظام. فحين يطلق القاضي حكمه، يرن التليفون، وبعد محادثة قصيرة يتم تخفيف الحكم. سائق تاكسي عزمي بيك أستاذ جامعي لا يستطيع تأمين احتياجاته الأساسية من معاشه. وفي المطار، يتحضر المهنيون للهجرة إلى الغرب. وبالقرب من الموقع الذي يحقق فيه عزمي بيك، يوجد ناد ليلي تعمل فيه عاهرات من سيريلانكا والفيليبين ودول العالم الثالث الأخرى، الأمر الذي يدفع عزمي بيك للتساؤل: «شو هدا، هون موتمر باندونغ»[٢٥].

وفي سلسلة من اللقطات الخيالية، يتحضر عزمي بيك لتقديم تقريره للرئيس غير المحدد، الذي لا يكون متواجداً في مكتبه ولكنه يتابع مباراة مهمة لكرة القدم بين فريقي «الشرق» و«الغرب». وتخيل عزمي بيك وهو في طريقه إلى الملعب نفسه على أنه شاب ثوري يلبس الزي العسكري، ويقود فرقة من المواطنين المتأهبين باتجاه النادي الليلي. ويقلب عزمي بيك ومرافقيه الطاولة حيث يجلس البيروقراطيون الفاسدون وهم يحتسون الشراب. وفي مشهد خيالي

آخر، يدخل عزمي بيك ومجموعته إلى غرفة تعذيب حيث يُعلق رجل من سقالة، وقد سبق جلده من قبل محققه. ويلقي الأستاذ الجامعي سائق التاكسي قلماً ضخماً باتجاه جوف المحقق الذي يقع مهزوماً. ويصف السيناريو التخيلي الأخير عزمي بيك كفارس على صهوة جواده، وهو يقود مجموعته باتجاه فلسطين، بينما تعزف الموسيقى الوطنية في الخلف.

هذه الفانتازيا الضخمة تستحضر مواضيع وطنية وتهز قدسية الأسد من خلال تقديم بطل بديل في شخص عزمي بيك نفسه. ويصبح عزمي بيك البطل الفاتح وحامل الحقيقة. لكن الآثار التهديدية لخيالات عزمي بيك لا تلبث أن تتلاشى جزئياً في الأحداث اللاحقة لوصوله إلى الملعب. إن لفتة إعفاء الرئيس من مسؤولياته عن الفساد تبدو بشكل واضح غير كاملة: فلا يستطيع، أولاً، عزمي بيك الوصول إلى مقصورة الرئيس في الملعب. فقد تعثر باللاعبين، بعد وصوله إلى الملعب، وهو يحمل تقريره، وعلق بين الشرق والغرب. ويموت أي احتمال بالمنافسة أو التبديل مع عزمي بيك الذي يسجى جسده في الملعب ببذلته البيضاء لفترة بعد أن يغادر المتفرجون. ثانياً، إن موت عزمي بيك يضمن بأن الرئيس يبقى هو الحل للفساد كما أنه غير ملوث به: يبقى الرئيس جاهلاً بأي خطأ. لكن بالطبع، فالرئيس الحقيقي غير جاهل بمشاكل السوريين، وإذا كان للأسد أن يشاهد الفيلم، فإنه سيطلع على رسالته التحريضية. إن إعادة تأكيد قدسية الحاكم، لهذا، تبدو فارغة بشكل واضح؛ فبتأكيد مسؤولية المسؤولين، يمكن قراءة لحام وكأنه يملي بأن الأسد مسؤول أيضاً.

يقترح فيلم **التقرير** رؤيتين للمجتمع: الأولى، وفيها يمكن للقائد

القوي أن يصحح العلاقة بين الناس ويغير اتجاه سلوكهم، وأخرى، تقترح بأن يقوم الناس أنفسهم باختراع وإدامة وتغيير النظام الذي يعيشون فيه. إن الرؤية التالية يتم التعبير عنها بوضوح في المشهد التالي: عندما كان عزمي بيك في السجن، تسأل سكرتيرته ريما الشرطي أن يطلق سراحه. ومع أن الشرطي في هذا المشهد مقدم بطريقة يمكن التعاطف معها وهو مدرك بأن الاتهامات الموجهة لعزمي بيك غير عادلة، لكن ومع ذلك يقول بأنه عاجز عن مساعدة عزمي بيك: «ما الفائدة. تعرفين بأنه لا يمكن تغيير الأشياء.» فتجيب ريما: «لا، أنا لا أستطيع وأنت لا تستطيع، لكن الكلام «نحن نستطيع»... وقبل أن تكمل الجملة، يجيب الشرطي، «أتمنى.» فالسياق يوضح بأنه إذا كان الأفراد لا يستطيعون تغيير النظام بشكل منفرد، فإن بإمكانهم جماعياً أن يصبحوا أقوياء. وهذه الرسالة يتم تأكيدها، ولو بشكل متردد، في فانتازيا عزمي بيك حول البطولة الثورية. فالجميع ساعد في قلب الطاولة التي كان يجلس حولها البيروقراطيون الفاسدون. ولقد كان البروفسور وليس عزمي بيك نفسه، هو من طعن المحقق بالقلم.

هذه اللحظات التحريضية مسموح بها من الرقابة. وهي متضمنة في سياق حيث يبقى الحل الشامل للمشكلة عند الرئيس. إن أفلام ومسرحيات لحام تسخر من شروط لا يدافع عنها النظام (مثلاً، النظام لا يدعي بأن النقص في المواد التموينية أمر جيد). بالإضافة إلى ذلك، فإن الفيلم والأعمال الكوميدية الأخرى ليس مكانها سورية على الإطلاق. لكن السياق واللهجة والمشاكل المعالجة، في الحقيقة، كلها من خصائص سورية، ولهذا يجد السوريون السيناريو مضحكاً جداً.

وأعمال ياسر العظمة، مثل أعمال دريد لحام، تضع علامة على

النقد المسموح به رسمياً، لكنها تعمل لتفاوض القيود المفروضة على هذه الأعمال. فكما يشير عنوان مسلسله الشعبي جداً **مرايا**، فهو يعكس جوانب من الحياة السياسية والاجتماعية لأغلب السوريين[٢٦]. يروي العظم حكايا مستقاة من التجربة المعاشة للناس كما يلاحظها[٢٧]. ينتقد مسلسل **مرايا** أداء مؤسسات الدولة، ويتحدى العلاقات الحالية بين الرجال والنساء. فعلى غير دريد لحام، يدافع العظمة عن قيم القطاع الخاص ويحذر النساء العاملات للتأكد من جعل بيوتهن أولويتهن. فإذا كانت وطنية لحام تعكس الحنين إلى الآمال الضائعة للستينيات والسبعينيات، فإن أعمال العظمة تعكس النقد الذي يميل إلى المحافظة والتدين للثمانينيات[٢٨]. وكلا الرجلين يشجبان عادات طبقة الأغنياء الجدد، لكن العظمة يرى بداية الفساد في «القيم الضعيفة» للأسرة[٢٩]. وهكذا، فبينما يبدو لحام بأنه يحدد العلاج السياسي أحياناً في براءة الأطفال، وأحياناً بالفعل الجماعي للمواطنين، وأحياناً في الأب الروحي الوطني القوي، فإن العظمة يقترح بأن الحل يكمن في إعادة الاعتبار لرب الأسرة.

إن النقد المحافظ للعظمة وتأكيده على قيم الأسرة، مع ذلك، مقرون بوصف حاذق للممارسات السياسية. فمن بين أكثر حلقات **مرايا** ذات النوعية السياسية، هناك حلقتان وهما **يوميات مواطن** (١٩٨٦) **والخياط أبو سعيد يهنئ الأمة العربية** (١٩٨٨). في يوميات مواطن، يلعب العظمة شخصية سعيد الذي يتسوق في السوق عندما يوقفه مذيع في الراديو ويسأله ليجري معه مقابلة. الشخصية التي يمثلها العظمة كارهة للعمل وتشتكي من مصاعب الحياة. وعندما يبلغه المذيع بأنه على الهواء، يتضح بأن سعيد غير مصدق وخائف. وتضع المبادلة الأولية بينهما تقسيماً بين الحديث

المناسب في العلن وبين الأفكار الداخلية الشخصية. ويعطى هذا الانفصام تعبيراً صريحاً في نهاية المقابلة عندما يسأله المذيع، ما هي الأغنية التي يحب أن يستمع إليها، ويجيب سعيد: «خايف أقول يلي في قلبي»، وهو عنوان أغنية حقيقية. يحتوي جواب سعيد (وبالإضافة له العظمة) على غموض يمكن أن يستخدم، فيما لو تم الضغط عليه، لنفي أي نية للنقد. إن ملاحظته قابلة لتفسيرين على الأقل. من ناحية، يمكن قراءتها كاعتراف صريح لخوفة من قول ما يحس به. ومن ناحية ثانية، فقد ترك المجال مفتوحاً ليتراجع: فبتسمية أغنية حقيقية، قام سعيد بالتجاوب مع الطلب الرسمي.

يسخر العظمة من برامج التلفزيون التي تقلد فيها المقابلات بين المذيعين الرسميين والمواطنين العاديين الديموقراطية وذلك بتقديم النظام على أنه منفتح ومستجيب. يقدم العظمة، في **يوميات مواطن**، بوضوح الصلة بين الممارسات الإكراهية، والخطاب السياسي، والاستجواب القمعي. ففي عام ١٩٨٦، كان هناك نقص حاد في المواد الأساسية في الأسواق، وكان مسموحاً للناس أن يشتكوا بشكل دوري حول مصاعبهم الناجمة عن النقص. يستخدم العظمة المواد التموينية كرمز لكافة القضايا الحساسة التي لا يمكن مناقشتها بشكل صريح. فيقوم سعيد، على الهواء، بتضخيم وفرة المواد، حتى أنه يروي حكايات غير صحيحة ومبالغات وقصصاً لحظوظ جيدة. يعدد سعيد قائمة تسوّقه، ويسأله المذيع إن كان قد وجد القائمة في السوق، فيجيب سعيد:

> نعم، طبعاً لاقيتهم. رحت لعند بياع جرات الغاز (أفران الغاز في سورية تتطلب جرات غاز). لقيت جرتي بكومة ضخمة، مكومة للسقف.. وما كان فيه حدا... ولما شافني

البياع حامل جرتي على ظهري وعم بتنهد وبعرق، ريحني من فتاق محتمل... وجاب الغاز لبيتنا.

تجلب قصة سعيد المسلية الانتباه إلى حقيقة الموقف من خلال رواية عكسها: فبدلاً من وفرة العرض، من الصعب بمكان إيجاد الغاز والضرورات الأساسية. وغالباً ما تكون صفوف المستهلكين طويلة، ونادراً ما يكون البائعون لطفاء أو مساعدين. وتستمر التساؤلات والأجوبة حول الوفرة المبالغ فيها، حتى يتم ذكر كل سلعة من سلع التموين.

وتشابه المقابلة استجواب الحكومة. ويحاول المذيع أن يجد ثغرة في أجوبة سعيد، بالاستفسار لماذا، إذا كانت المواد متوفرة، يبدو سعيد متوتراً ويمسح عرقه عن وجهه بالمنديل بدلاً من المحارم الورقية (المرغوبة لكنها غالباً غير متوفرة). إن تجربة سعيد التسويقية عموماً تعمل بشكل مشابه للتصوير الرسمي للسياسة: فاللغة المبالغة ومقابلة الماضي الإشكالي بالحاضر الخالي من المتاعب يمثل المعلقين الموجهين في العلن، كما أنه يفصل التعبير العام من الاعتقادات الشخصية، يشرح سعيد:

عنا بالبيت، السقيفة ملانة بمحارم الورق. ١٩٠ علبة، ٢٠٠ علبة، ما بقدر بتذكر. كمان مرتي، مرتي لما بتمسح أرض البيت، ما بتمسحها بالممسحة. لاء. بتمسحها بورق المحارم. ليش؟ لأنه بيقولوا إنه أنظف وأرخص ومتوفر مثل الكشك[٣٠]. [يصفي حلقه]. مش مثل الأول. في الأول كنا نبحث عن صندوق واحد. على محرمة وما تلاقيها. بس هلق هي بياعين الطنابر بالحارات عم يبيعوا محارم. طبعاً. عم بيصرخوا، عنا محارم! ياهو، عنا محارم ياناس[٣١].

إن وضع الماضي والحاضر جنباً إلى جنب يوازي التعبير الرسمي للتاريخ. ففي الماضي، كانت هناك إشكاليات، لكن الحاضر مجيد ولا غبار عليه. بالطبع، هذه المقاربة فيها مفارقة، عني بها عدم الاحتفال بالحاضر بل نقده. لكن النقد دائماً له تفسير لطيف يمكّن المتحدث من تجنب المتاعب.

تقرن حلقة العظمة فضحه لنقص المواد مع عدم احترام للغة التي من خلالها تناقش المشاكل علناً أو يتم تجاهلها. ينهي المذيع المقابلة بمحاولته الربط الصريح بين الرياء العام واستراتيجيات النظام، عندما يسأل السؤال ما قبل الأخير: «بتهمك السياسة؟» الآن، وضع المذيع سعيد في ورطة. إذا قال سعيد بأنه غير مهتم في السياسة، فقد يعتبر غير وطني أو غير موال للنظام. ولكن إذا أجاب بأنه مهتم، مع ذلك، فقد يعتبر كمتمرد. لكن سعيد وجد طريقة تخرجه من المأزق. أجاب بالإيجاب، لكنه فسر كلمة سياسة بمعنى مختلف عما أراد المذيع. فتعني كلمة «السياسة» أيضاً «المهارة (الشطارة)»[٣٢]. يقول سعيد: «أنا بقصد، صاحب بيتي بدو ياني كون سياسي أو بيلحشني برا. مرتي بدا ياني كون سياسي ولا بتطلقني». لقد تعلم المذيع شيئاً من سؤاله، لكنه غير الذي يفكر أو يشعر به سعيد. وهو (مثل الضابط الزائر في قصة ميم) تعلم بأن سعيد (مثل الجنود) يمكن أن يجيبوا عن الأسئلة من دون أن يجرموا أنفسهم أو أن يعرقلوا النظرة الرسمية للعالم. إن يوم سعيد كمواطن ليس فقط حول إيجاد السلع الأساسية في أوقات النقص، ولكن أيضاً حول الصعود إلى مستوى المطالب للتصرف استناداً إلى سياسة «كما لو» وبطرق تجنبه المتاعب، ومركبة بعفوية.

تبرز حلقة العظمة هذه الطرق التي من خلالها يفرض النظام الطاعة

ويحرض على الامتثال. لقد تعود الناس على إعطاء أجوبة مقبولة في العلن لكنها ليست بالضرورة كذباً فاضحاً. فهم يستخدمون خيالهم لاختراع طرق للتجنب؛ ويجدون طرقاً لقول الحقيقة ولكن في الوقت ذاته تكرر الصورة المثالية للنظام لنفسه. ومن وجهة نظر النظام، فإن الرياء المفروض يشير إلى أن المواطنين مستعدون وقادرون على إنتاج وتكرار الرؤية الرسمية المسموح بها للحياة اليومية. ومع أن التظاهر العام يسمح للناس بإبقاء أفكارهم سرية، فإن الممارسات التي تفرض هذا التظاهر تعطي معلومات حول السلوك المقاوم، من التعابير الثانوية للانزعاج إلى الحالات المحدودة غير السوية مثل ميم. في حلقة العظمة، تعمل أسئلة المذيع كآلة مؤشرة، تسجل من هو المستعد للطاعة ومن هو غير ذلك.

إن التجربة المشتركة للتظاهر العام تعزل الناس عن بعضهم البعض وذلك بجعله من الصعب عليهم الكلام الصريح في الأماكن العامة وبالتالي للثقة ببعضهم أو تشكيل علاقات عامة جديدة ـ لتنظيمهم. لا نعلم ما إذا كان المذيع عميلاً للحكومة، لكن طريقة استجوابه وسلوكه الملح يقترحان بأنه كذلك. وبمجرد إعلان المذيع أن المقابلة علنية، فمباشرة يتغير التبادل بين المذيع والمواطن وهذا ما يعزل الاثنين واحدهما عن الآخر. إن كلمات المذيع تذكر سعيد بشكل إضافي (والمشاهدين كذلك) بالربط بين وجود خيال عام ومتطلب حفاظ المواطنين عليه: في نفس واحد يذكر المذيع سعيد بأن المحادثة يجب أن تكون «صريحة ومفتوحة» وأن «أناساً مهمين يستمعون». وبذا تتجنب الحلقة الرقابة الحقيقية للنظام وتقرنها بالرقباء الداخليين، داخل كل مواطن، لتمكنه من الإبحار في سياسة «كما لو».

لكن كوميديا العظمة، من خلال جذب الانتباه إلى الظروف

المشتركة التي تعزل الناس بعضهم عن بعض، تساعد أيضاً لتعاكس هذه الظروف وذلك من خلال تزويد فرص للضحك والإدراك المشترك. فالمشاهد الذي يتابع هذه الحلقة يعيش تجربة أن أفكاره الحقيقية قد تم التعبير عنها في الفضاء العام، على التلفزيون. ويعتمد الأثر الكوميدي على حقيقة أن المشاهدين يعلمون الحقيقة (هناك نقص في السوق) ولذلك فإن سعيد لا يكذب فحسب، لكنه منخرط في واحدة من أكثر قواعد الصيغ الكوميدية: القلب الكامل والمبالغ فيه للموقف الحقيقي.

نقد العظمة الخارق لممارسات التظاهر يجد تعبيراً في حلقة أخرى، الخياط أبو سعيد يهنئ الأمة العربية. في هذا المقطع، يسخر العظمة من وفرة الأعياد الحكومية ومن المتطلبات التي ترافقها. تقترح الحلقة بأن هناك احتفالات كثيرة يصعب الاهتمام بها ومتابعتها. فالأعياد الرسمية، كما تكشف الحلقة هي بشكل أقل حول تكريم جمهور معين أو حادثة تاريخية بقدر ما هي حول تزويد فرص لجمع الموارد وضبط الأتباع. تذكر الأعياد الرسمية المواطنين بسلطة الدولة في فرض الامتثال، لكنها تخدم للتعرف على المخالفين الذين لا يديمون بشكل اعتيادي روايات النظام.

في المشهد الأول، يدخل رجل إلى محل أبو سعيد، ويسأله بأن يهنئه، ويستفسر عن سبب أن المحل غير مزين. لا يأخذ أبو سعيد في البداية الأسئلة على محمل الجد حتى يقوم الشخص بتعريف نفسه بأنه مراقب من أمانة العاصمة. لا يعلم أبو سعيد بأن اليوم هو احتفال بيوم «المعرفة العربي»، لكنه يؤكد لرجل الأمن بأنه سيقوم بتزيين المحل مباشرة. غير أن المراقب، مع ذلك، يصر على أن يأتي معه أبو سعيد إلى المخفر وأن يدفع غرامة. يحاول أبو سعيد

بلا جدوى تجنب الضريبة والرحلة إلى السجن وذلك بالتذرع بتفسير يبرر إهماله ويمكنه من نقد النظام التعليمي للدولة: عندما كان في المدرسة، كان الأساتذة يضربونه، ولذا فعنده علاقة مذبذبة تجاه المعرفة منذ ذلك الوقت.

ويتكرر السيناريو نفسه في المشهد التالي، وفيه يفشل أبو سعيد لتزيين محله احتفالاً بيوم الفلاح. ويحاول أبو سعيد ثانية شرح تأخره للمراقب (هذه المرة ممثل من البلدية). هناك عدد قليل من الفلاحين بقوا في أراضيهم. أغلب السلع مستوردة. فلمن يتم تقديم هذا التكريم، على كل حال؟ ثانية، فإن تفسير أبو سعيد يمكنه من تقديم تبرير ومن نقد السياسة السورية. ويفشل مرة ثانية، في إقناع المراقب بأخذه إلى السجن.

وفي المشهد قبل الأخير، يدخل عميل إلى المحل، ويدور الحوار التالي:

المراقب: **ليش ما زينت محلك؟**

أبو سعيد: **اليوم كمان. شايف، ياأخي، إذا كان اليوم عيد الأم، فأنا أمي ميتة وهي ما كانت حلوة. أنا بفرح بموتها، كما لو كنت حقوداً، لا سمح الله.**

المراقب: **لا. اليوم مش عيد الأم، ارتاح.**

أبو سعيد: **مش عيد الأم. إذا كان يوم التعاون الآسيوي- الأفريقي، فأنا سألت. قالوا نحن مانا داخلين، هو عيد رسمي لكنه مانو شعبي.**

المراقب: **لا. مش يوم التعاون.**

أبو سعيد: مش يوم التعاون. آه، استنى شوية. أنا تعلمت كثير بغيابك. استنى دقيقة. وين الدفتر؟ هون ليكه. هل هو يوم العنب؟

المراقب: لا.

أبو سعيد: يوم القنب؟

المراقب: لا.

أبو سعيد: يوم القطن؟

المراقب: لا.

أبو سعيد: لأنو منحتفل بأشياء كثيرة ما إلنا علاقة فيها. هل هو يوم استقلال منشوريا؟

المراقب: لا.

أبو سعيد: اكتشاف صحراء زنوبيا؟

المراقب: لا.

أبو سعيد: الصعود إلى قمة الهملايا؟

المراقب: لا.

أبو سعيد: استمرار المسلسل التلفزيوني، مرايا؟

المراقب: لا.

في هذه النقطة، فإن تخمين أبو سعيد بدأ ينتقل تدريجياً من الاشياء السخيفة إلى الأشياء التي لها علاقة بالأمور السياسية والاقتصادية. وبإجبار المراقب على الاعتراف بأن العيد لا يحتفل

به، وحقاً لا يمكن الاحتفال بسياسة اقتصادية أو ممارسة سياسية رسمية. يعكس أبو سعيد العلاقة بين المواطن والدولة ويبدأ ليحقق هو مع المحقق. ويسأل أبو سعيد الأسئلة المحقة، والمراقب هو الذي لا يقدم أجوبة مرضية:

أبو سعيد: تخفيض أسعار النفط؟

المراقب: لا.

أبو سعيد: دعم السكر للمواطنين؟

المراقب: لا.

أبو سعيد: إنهاء الرشوة والروتين؟

المراقب: لا.

أبو سعيد: المساواة بين المواطنين والناس المهمين؟

المراقب: لا.

ويكتشف بأن العيد هو لتكريم الشجرة العربية، ويجبر أبو سعيد على الذهاب مع المراقب إلى السجن. لكن هذه الرحلة أصبحت عادة (درب)[٣٣].

التعود، مع ذلك، له نتائج حقيقية لعلاقة الشخص بنفسه ولعلاقاته مع المواطنين. فعندما يدخل شخص غريب إلى المحل، يفترض أبو سعيد بأن هذا الشخص مراقب، وبالتالي فهو مستعد. فهو لا يعلم ما هو العيد الرسمي فحسب، بل إن هناك عبارة لزائره: «يهنئ الخياط أبو سعيد الأمة العربية بكافة أعيادها الوطنية والقومية،

والسياسية والاجتماعية، والمناسبات الفنية، وهو يفعل ذلك ليبرئ نفسه من المسؤولية... التوقيع أبو سعيد. يعني أنا».

وعندما يقرأ أبو سعيد النص الذي كتبه ووقعه بصيغة ضمير الغائب، فإنه يقترح بأن امتثاله له فائدة وثمن: فالنص يعفيه من المسؤولية، لكنه ونتيجة لذلك فإنه ينأى بذاته عن ذاته. تعيد عبارة «يعني أنا» أبو سعيد إلى الذات التي يدرك، ولذا يضع وقفة لآليات الابتعاد من خلال عبارته التي تمثل وتنتج هذا الابتعاد. إضافة إلى ذلك، فالزائر الذي لا يعلم أي شيء عن هذه الأعياد، يكون بالفعل زبوناً عادياً بدلاً من كونه عميلاً للشرطة. لكن أبو سعيد قد تعلّم أن يشك بالجميع. وما أصبح عادياً في هذه الحالة ليس دخول الزبائن العاديين، بل ما يطلق عليه بيير بورديو «تعود المجتمع على التعسف»، والذي يعتمد في هذه الحالة على أبهة وفخامة الأعياد الرسمية التي لا نهاية لها(٣٤).

يستند الأثر الكوميدي لهذه الأعمال إلى التجربة المشتركة لعدم التصديق. فإدراك الظرف العام يعادل إيجاد عالم عام مجازي، حيث يمكن إيصال تنظير بديل للسياسة. كما يعاد إنتاج المناوشات بين الرقيب الرسمي والفنان داخل كل مشاهد أيضاً. ففي اللحظة التي يتحدث فيها الفيلم أو المسلسل مع التأكيد (على ما يراد نقده) ويتم فهمه، فإن النصر هو للفنان والمشاهد بآن واحد، لأنهما استطاعا الحديث لبعضهما البعض عبر حدود الرقابة ومحرماتها.

الكاريكاتير

تقدم الأعمال السينمائية والمسرحية المسموحة نافذة واحدة إلى الواقع السياسي الذي يكون محكوماً ونقدياً للنظام العام بآن

واحد. تمثل رسوم الكاريكاتير نافذة أخرى. فعلى الصفحة الخلفية لصحيفة **تشرين**، تقدم رسوم علي فرزات بديلاً للشبكة السلسة من الخطاب الرسمي. ويتحرك فرزات أيضاً ضمن المحيط المسموح. وكما تبين الرسوم من ١٠ إلى ٢٨، في نهاية هذا الفصل، تظهر رسوم فرزات حدته السياسية؛ فسمعته كأفضل رسام كاريكاتوري تقترح بأن الكثيرين من السوريين يشاركونه فهمه للأمور. فعندما سُرح علي فرزات من صحيفة **تشرين**، انخفض توزيع الصحيفة ـ حسب بعض التقارير ـ بنسبة ٣٥ بالمائة إلى أن أعيد إلى عمله بعد شهر واحد[٣٥].

وتكرر رسوم فرزات عدداً من المواضيع المقدّمة في الأعمال الكوميدية للحام والعظمة، لكنها تفعل ذلك بشكل موجز ومفيد وفريد، باستخدام الوسيلة الصورية للكاريكاتير بدون تعليق. إن شعبية هذه الرسوم وحقيقة أن صورة واحدة يمكن أن تنقل للجمهور المتعلم وغير المتعلم نقداً مفهوماً للحياة السياسية الرسمية يعكس قوة أعمال فرزات: ففي اللحظة التي تتفتح معاني الرسم داخل رأس الفرد، يجري عندها الالتفاف على الرقيب، ويتم تأكيد إحساس الفرد بعدم التصديق. وتقع المناوشة بين فرزات وناشره داخل القارئ أيضاً[٣٦]. وللدرجة التي توصل رسوم فرزات فكرة عدم التصديق بالبلاغة الإنشائية للنظام، فإنهما تشكل نصراً في المنافسة ضد الزيف المفروض.

تقدم رسوم فرزات نقداً تفصيلياً وملموساً للمسافة بين الحاكم والمحكوم، وللقمع السياسي، والفساد، وعدم المساواة، والاستغلال، والامتثال. إن ترتيبي لهذه الرسوم ينتج سردها السياسي الخاص، وهو حسب اعتقادي، متوافق مع فهم فرزات للسياسة، ومنسجم

مع الخطابات النقدية الأخرى في هذا الفصل[٣٧]. تشترك الرسوم ١٠ إلى ١٤ في تعبيرها عن السلطة من خلال المجاز المكاني (التسلق من الأسفل إلى الأعلى). وفي الرسوم من ١٥ إلى ١٨، على العكس، إذ تحتل كل الشخصيات نفس الأفق المكاني، لكن الهرمية السياسية معبر عنها من خلال الفجوة بين مصيدة الامتيازات الرسمية، من ناحية، والقلق بالنسبة للمواطن العادي، من ناحية ثانية. وتقترح الرسوم من ١٩ إلى ٢٤ كيف يساعد المواطن العادي في إدامة النظام الذي يقمعهم، سواء في الأنظمة العسكرية السلطوية أو الأنظمة الرأسمالية الغربية. وعلى الرغم من النقد المتضمن للنظام، فإن كل هذه الصور الاقتراحية والمجازية تقع ضمن حدود الأعمال المسموح بها. أما الرسوم من ٢٥ إلى ٢٨، مع ذلك، فهي تنتهك أعراف السخرية المسموح بها، فهي لم تنشر قط، ومن المستبعد أن يسمح لها بالنشر في سورية.

يصور الرسم رقم ١٠ بطريقة دراماتية العلاقة بين التصوير والبلاغة الإنشائية. يُظهر الرسم رجلاً باللباس المدني مع أزرار موحية بالنياشين العسكرية (في دلالة على النخبة المدنية - العسكرية) في أعلى الحفرة. ويلقي المسؤول الذي في الأعلى بصورة سلم إلى الرجل العادي في الأسفل. تقيس السلالم المسافة بين الحاكم والمحكوم. كما تمكن الناس من الصعود من الأسفل إلى الأعلى. لكن لا يمكن استخدام صورة للسلم، بالطبع، للصعود إلى الأعلى. فحسب رسم فرزات، لا تعتمد العلاقات الهرمية على عدم المساواة فقط، بل تعتمد أيضاً على التظاهر بإزالتها. يقترح الرسم بأن الشخص القوي ملزم بفعل شيء ما، ولذا فهو يتصرف كما لو كان يساعد المواطن العادي من دون تمكينه من الصعود.

ويترك هذا الرسم غموضاً حول ما إذا كان الشخص القوي غير

قادر أو غير راغب في مساعدة تابعه، فإن الرسم رقم ١١ يقترح بأن أولئك الذين لديهم سلالم حقيقية يمنعون عن قصد الآخرين من الوصول إلى السلطة الرسمية (التي يعبر عنها فرزات بكرسي مزخرف كبير). فلكي يصل المرء إلى موقع سلطة رسمي، مع ذلك، ليس من الضروري أن يصبح قوياً، كما يوضح الرسم رقم ١٢: فالرجل الذي وصل إلى الكرسي، ابتُلِع من قبل وسادة الكرسي. تبتلع السلطة الرسمية أولئك الذين يصلون إليها، وهذا ما يساعد على إعادة إخضاعهم (فهم أسرى، ابتلعوا إلى مكان سيجلس عليه الآخرون). ويعقد الرسم رقم ١٣ وصف الأقوياء باقتراح أنهم، مثل المواطنين العاديين، مبتورين. تدفع روح المساواة النظام إلى التظاهر بمساعدة المواطنين العاديين. ويمتثل المواطنون العاديون، وبذا تساعد على تمثيل رواية التظاهر بأن الحاكم أو المحكوم غير عاجزين. إن وصف النظام بالعجز لا يغير، مع ذلك، من الحقيقة المسيطرة للاستغلال وعدم المساواة، كما يقترح الرسم رقم ١٤: فالمواطنون العاديون يقومون بالعمل والناس الأقوياء يحصدون الثمار.

يوضح الرسم رقم ١٥ الوجه الخجول للاستغلال. فإبقاء الخداع لا يفشل في تخفيف عواقب الاستغلال فحسب، بل إنه يسببه: فالزائر المعافى القوي يقدم الزهور للمريض، بينما يقطع في الوقت ذاته إمداد الأكسجين، ربما عن غير قصد، ولكن بنفس الأثر المسبب للعجز. في الرسم رقم ١٦، تبدو واضحة نتائج عدم التظاهر بالخداع: فمايكرفون الذي يجري المقابلة له أنشوطة (كتلك التي في نهاية حبل المشنقة). ومثل **يوميات مواطن** للعظمة، يقترح الكاريكاتير بأن الحديث الصريح في العلن هو دعوة إلى العقاب. إذ تتطلب فرص الأداء من الناس أن يراؤوا في العلن

بينما تبقى أفكارهم الحقيقية غير معروفة.

هذا الأمر غير صحيح في الرسم رقم ١٧، حيث يقوم موظف الجمارك بتفتيش رأس ـ بدلاً من حقائب ـ المواطن الذي يبدو أنه عائد من الخارج. إن تفتيش الداخل النفسي للفرد أو نظامه الاعتقادي لا يترك مجالاً للمناورة، ولا يوجد طريقة لتجنب القابلية التدخلية من أجل جمع المعلومات للدولة. ويبدو الرسم صريحاً ومُديناً (لهذه الممارسة)، مع أنه تمت الموافقة على نشره. وربما كان تصويره بعيداً بشكل كاف عن إمكانيات المراقبة الحقيقية للدولة السورية، فسُمح به كنكتة مبالغ فيها.

الرسم رقم ١٨ كان قد منعه الرقيب أصلاً. فهناك درجة من التعسفية في تنفيذ قانون الرقابة، كما أن تقدير المراقبين الشخصي يتباين حسب تحيّز المراقب الشخصي وحسب الأحداث التاريخية. يعتقد فرزات بأن هذا الرسم، الذي يعيد موضوع تدخل الدولة، قد سُمح به في عام ١٩٩٦. مع ذلك، منع هذا الرسم الكاريكاتيري في أواخر الثمانينيات يقترح بأن منعه عندها لأنه يصف بشكل أكثر دقة من الرسم رقم ١٧ التجارب المعاشة للسوريين العاديين. إذ لا تملك الدولة إمكانية قراءة الأفكار، لكنها تستطيع بشكل متكرر مراقبة محادثاتهم في الأماكن العامة. يقرأ العنوان في الرسم رقم ١٨: «من العالم الثالث»، فهو يخصص الطبيعة النوعية لنقده، لكن يبدو أن هذا لم يطمئن الرقابة.

إن آليات المراقبة والقمع للدولة تساعد على إيجاد مجتمع من الناس الذين يمتثلون لها. يقدم الرسم رقم ١٩ الامتثال بإظهار الجميع وهم يرتدون صناديق على رؤوسهم. والشخص الوحيد غير الممتثل، وبالتالي يمكنه أن يُرى، يتم اقتياده من قبل شخص برأس

معلب وبثياب رسمية. ومع أن الرسم رقم ١٩ يستحضر الامتثال للحكم العسكري، فإن الرسم رقم ٢٠ يستدعي الامتثال للاستهلاكية الغربية بتصوير رؤوس الناس على أنها علامات تجارية قابلة للقراءة بالكمبيوتر. يدعم امتثال الناس للنظام، حيث تحولهم إلى رؤوس معلبة لا يمكنها أن ترى (كنظام عسكري) أو إلى سلع (الاستهلاكية الغربية).

عدم المساواة، والتظاهر، والخوف، والامتثال كلها خصائص تميز الحياة السياسية، لكن الناس ليسوا مجرد ضحايا، فهم يتصرفون بطريقة تديم النظام. يظهر الرسم رقم ٢١ رجلاً يتطلع من خلف أربعة قضبان للسجن، يحاول إقناع نفسه بأنه في مصيدة. لكن بقية القضبان مقطوعة، الأمر الذي يمكنه من الهروب، فيما لو قرر رؤية الموقف بشكل مغاير. وبشكل مماثل، يظهر الرسم رقم ٢٢ رجلاً يحاول الوصول إلى الثمر من الشجرة. لكنه قام بوضع السلالم بالعرض بغباء بدلاً من وضعها بشكل عمودي، وبذا يحرم نفسه إشباع حاجته. لا تشير الصور في الرسمين رقم ٢١ و ٢٢، إلى الرجال في موقع السلطة ونظام السيطرة التي يمثلون فحسب، بل أيضاً إلى عقلية المواطن العادي. فكل واحد مسؤول، وليس أقلهم المفكر، الذي يفرز دماغه غائطاً (رسم رقم ٢٣). وحتى الحيوانات حائرة ومستغربة كيف أن البشر غير قادرين على القيام بعمل أفضل (رسم رقم ٢٤).

آخر أربعة رسوم (٢٥-٢٨) تمثل بعضاً من أجرأ وأقسى النقد الذي يوجهه فرزات تجاه السلطة السياسية في سورية. فرغم أن أياً منها لا يصور أسد بشكل مباشر؛ فهذا يستدعي عقاباً مؤكداً. فلم تنشر أي صحيفة سورية رسماً كاريكاتيرياً للأسد حتى ولو كان

إيجابياً(٣٨). الأمر الهام، أن التمييز بين «السلطة الرسمية» والأسد، والذي يخدم عادة إبعاد الأسد عن الفساد والاستغلال الذي يوثقه الناقدون، هذا التمييز يجري إلغاؤه في هذه الرسوم المتأخرة. يظهر رسم رقم ٢٥ الجنود العاديين وهم يسيرون في صف واحد على درج المدفع، حيث يختفون فيه، ليقذَفوا على الطرف الآخر على شكل دم، أو ربما نفط. لا يوجد عدو خارجي. بدلاً، فإن مدفعاً ذاتي التحكم يحول الجنود إلى دم أو نفط. كل الادعاءات الرسمية بالتضحية، والصمود، والنضال مصطنعة: فالضحايا تخلق من قبل النظام ذاته الذي من المفروض أن هؤلاء الجنود يدافعون عنه. فالجنرالات المسؤولون هم مثل جرذان الصرف الصحي القذرة (رسم رقم ٢٦). ففسادهم تام حتى أن بول البريء (معبَّر عنه بالصبي العاري الذي يحمل وردة) يدفعهم إلى خارج المواسير. ونظرة قريبة على الجنرال تظهر لنا أنه دمية عصرية، روبوت يُشعَل ويطفأ بالنقر على المفتاح.

لكن من يتحكم بالمفتاح؟ إن صورة الجنرال ـ الروبوت يتم التحكم به من قبل قوة خارجية تسمح بتفسيرين: إما أن الأسد هو الجنرال، الأمر الذي يقترح بأنه أيضاً يُحرك من قبل قوة خارجية غير مجسدة تماماً، وإما أن الرسم يصف جنرالاً يحرّكه الأسد نفسه ـ المحرك الأعلى للسلطة في سورية، وهو قوي لدرجة أنه لا يمكن تصويره كنكتة بشكل علني أبداً. في التفسير الثاني، فإن اليد في الحقيقة إشارة تدل على محرماتها: إنها تدل على ما لا يمكن أن يظهر. فما هو مرئي هو الفخامة والزخرفة للدولة، والتي يشبّهها فرزات بلفة محارم التواليت (رسم رقم ٢٨). فالعروض لا نهاية لها (مشار إليها بالطريقة التي رسم فيها الإطاران، وهي تنتمي إلى التواليت).

في الرسوم الأربعة الأخيرة، يخلط فرزات فخامة وأبهة سلطة الأسد الرسمية بالأشياء القذرة. لا يستطيع فرزات أبداً أن يرسم الأسد بشكل كاريكاتيري صريح، لكن هذه الرسوم توجه إساءة إلى شكل ومضمون ظاهرة تقديس الأسد. تتحدى الرسوم إعلانات البطولة، والصفاء، والشعبوية، والعروض الفخمة التي تدعيها ظاهرة تقديس الحاكم لنفسها. تميز الرسوم الحد بين ما يمكن وما لا يمكن قوله في العلن. وتبرهن، ربما أكثر من الرسوم التي تم السماح بها، على الفجوة بين الإعجاب العام والشك الخاص. ومع ذلك، فلأن فرزات حاول أن يرسل هذه الرسوم للنشر، فإنها تقف على أعتاب تقويض الأسد بشكل صريح. ففي سورية، يشرح ناقدو النظام بأن عليهم دائماً أن «يلفوا ويدوروا» حول موضوع نقدهم؛ في الرسوم الأربعة الأخيرة، فإن التفاف ودوران فرزات قد أنتج حافة بالغة الحدة للتصوير العام[٣٩].

الأفلام

بينما تتمتع الرسوم الكاريكاتيرية والأعمال الكوميدية بجمهور واسع، فإن الأفلام السورية تميل إلى أن تستقطب النخبة المثقفة البوهيمية[٤٠]؛ وقد يكون الجمهور المحدود لهذه الأفلام هو السبب وراء السماح بإنتاجها أساساً، على الرغم من الرقابة[٤١]. لقد تم إنتاج عدد من الأفلام النقدية للنظام من قبل المؤسسة العامة للسينما، لكن لم تحصل كلها على حقوق التوزيع السوري. يوافق الرقباء على إنتاج فيلم بناء على النص الذي غالباً ما يهمل اللغة التحريضية أو التوجيهات السينمائية التي يمكن تضمينها لاحقاً بالفيلم، بحيث يمكن أن تفسر على أنها نقدية بشكل صاخب. وعندما يكتمل الفيلم، تستضيف المؤسسة العامة للسينما ليلة

الافتتاح حيث يدعى عدد من الشخصيات الهامة وأعضاء النخبة المثقفة. بعد العرض الأولي فقط، يقرر الرقباء الحكوميون مصير التوزيع. تخرج بعض الأفلام من مكتب الرقيب لتعرض للجمهور العام. وعادة فإن الأفلام التي تحظى بالقبول هي الأفلام التي تميل إلى الحصول على التقدير في أوروبا، وهي ليست نقدية للنظام بالضرورة، أو أنها تغلف نقدها في سيناريو من مرحلة ما قبل البعث.

أنشئت المؤسسة العامة للسينما في عام ١٩٦٨ من قبل نظام صلاح جديد لإنتاج أفلام دعائية للدولة، لكن المؤسسة لم تخدم هذه الوظيفة تحت حكم الأسد(٤٢). وبدلاً، يميل الفنانون إلى النضال ضد النظام من أجل التحكم بالدلالة السينمائية، مثل تصوير العلاقة بين السياسة والحياة اليومية. في عام ١٩٧٤، بعد أربعة أعوام من وصوله للحكم، قام الأسد بتسريح مدير المؤسسة، حميد مرعي، وعين بديلاً عنه منع إنتاج الأفلام الوثائقية. واستمر النظام، مع ذلك، في السماح بأفلام نقدية من النوع الروائي، وقام بالفعل برعاية إنتاجها. وكنتيجة لذلك، نمّى إنتاج ومناقشة الأفلام إلى أن أصبح مركزاً للحياة الثقافية والخطاب، مقارنة بشكل خاص بأماكن أخرى مثل الجامعات. في عام ١٩٧٠، أصبحت نوادي السينما، التي تتواجد في كل المدن السورية، أماكن تجمع للنخبة الفكرية ومراكز للأنشطة المعارضة العلمانية.

تم تقييد أنشطة نوادي السينما بشكل كبير مع ربيع عام ١٩٨٠ كجزء من جهود النظام المركزة لإزالة المعارضة لحكمه. وغادر، خلال هذا الوقت، عدد كبير من صناع الأفلام السوريين الكبار

إلى المنفى. لكن وبالرغم من تدخل الدولة المتزايد، برزت مجموعة من صناع الأفلام المعروفة دولياً، والناقدة سياسياً في الثمانينيات، تحت رعاية المؤسسة العامة للسينما[٤٣]، مع أن بعض الأفلام التي قاموا بإنتاجها لا تحمل مضموناً سياسياً صريحاً. بينما لم يتم عرض بعض الأفلام أخرى، مع أنها أنتجت من قبل المؤسسة العامة للسينما، بسبب تعليقاتها السياسية اللاذعة.

ويعتبر فيلم **نجوم النهار** (١٩٨٨) ربما من أكثر الأفلام السياسية النقدية التي تم إنتاجها في سورية. أرسل مخرج الفيلم، أسامة محمد، نسخة من الفيلم إلى الخارج، حيث ربح الجائزة الأولى في مهرجان فلانسيا، والمهرجان الدولي في الرباط، واستُقبل بشكل جيد في مهرجان كان، وحصل على توزيع تجاري في كل من فرنسا وإسبانيا وألمانيا وسويسرا. وتم عرض الفيلم في دمشق في أيار/مايو عام ١٩٨٩ لجمهور ضم بعض المسؤولين الحكوميين وضباط الجيش. ولم تقرر الرقابة منع الفيلم أو السماح له بالتوزيع. وبدلاً من ذلك، بقي الفيلم معلقاً، فهو غير متوفر للتوزيع العام، أو أنه مدان رسمياً.

يمثل فيلم محمد نقداً خارقاً وكاشفاً للنظام السوري. ومع أن الفيلم يأخذ الطابع الروائي الآمن، فإن حبكة الفيلم مجاز مستور برقة للسلطة السياسية ولظاهرة تقديس الأسد. يصف محمد، وهو علوي، الأزمة الأخلاقية لعائلة علوية قروية، انتقل بعض أعضائها إلى المدينة وأصبحوا منخرطين في الحياة المدنية والفساد الرسمي. وكشخصيات، فإنهم يمثلون قسوة النظام وسوقيته. يشبه البطل الرئيسي، خليل (الذي يلعب دوره مخرج حقيقي وهو عبد اللطيف عبد الحميد)، بغموضه الرئيس الأسد. وخليل هو الأخ

المتحكم والمتلاعب والبخيل، وهو الأب الروحي الفعلي للعائلة. وتجد على جداره، خريطة لمحافظة اللاذقية التي ينحدر منها أغلبية السكان العلويين السوريين. كما أن اللهجة التي يستخدمها أفراد العائلة هي اللهجة العلوية المميزة واللغة التي يتداولونها تربط بوضوح الحياة العائلية البطرياركية بحكم الطوارئ والعنف السياسي. ويتدلى دولاب على حائط بيت خليل، ليرمز إلى أحد أساليب التعذيب الشائعة في سورية. يعمل خليل كعامل بدالة (سنترال) ويتنصت إلى مكالمات الناس. كما أن النظارات الشمسية التي يرتديها، وكذلك أخوته وأولاد عمومته، تشير أيضاً إلى تورطهم مع أجهزة الأمن. ويلبس ولدا خليل التوأم لباساً موحداً، ويكرران شعاراً مصاغاً بتناغم في النقاط الأساسية للفيلم:

> بابا اشترى لي بندقية. أنا وأخي أطفال صغار. تعلمنا كيف ننضم لجيش التحرير. وتعلمنا في جيش التحرير كيف ندافع عن الوطن. تسقط، تسقط إسرائيل. عاشت الأمة العربية.

يعمل الشعار، في سياق الفيلم، ليسخر من فراغ وملل الخطاب الرسمي، مثلما تخدم شخصية خليل، المهرج القاسي الذي يشبه الأسد، لتسخر من الرئيس الحقيقي وتدنس قدسية الحاكم. ويتضح الهجوم على ظاهرة تقديس الأسد عندما يصل كاسر، أخ خليل الأطرش، إلى دمشق. فالمدينة مزينة بصور ضخمة لمطرب مشهور، اسمه أيضاً كاسر وهو ابن عم خليل. إن طراز الصور ومواقعها الاستراتيجية على واجهات الأبنية العامة تشير بوضوح إلى تقديس الأسد. وبما أن المخرجين السوريين يصورون في المواقع الحية، فقد كانت آليات نزع صور الأسد وإبدالها بصور، في هذه الحالة، لمطرب سوري، لا شك أن هذه العملية كانت جريئة بشكل

استثنائي. يدّعي محمد بأنه صور هذه اللقطات أثناء عيد رسمي، وأن العاملين معه الذين أوكلت إليهم مهمة إنزال صور الأسد واستبدالها بصور المطرب كانوا يعلمون حجم المجازفة، وأنهم كانوا متعاطفين مع مشروع محمد(٤٤). وكان فريق العمل نفسه يعمل مع أجهزة الأمن، حسب محمد، لكن في تقديره، توصل العاملون إلى تقدير مشروع محمد واحترام حسه النقدي.

إن عنوان الفيلم هو تلاعب بالألفاظ يستحضر التعبير العربي «سأريك نجوم الظهر» ـ وهو عرض للعنف شبيه بعروض أفلام الكرتون الأميركية التي تظهر أشكال النجوم «رؤية النجوم» عندما يطاح بشخص الأرض- وكذلك النجوم السياسية المعاصرة في سورية، أو «نجوم اليوم». يقترح الفيلم بأنه لا يوجد مكان رفيع في سورية. فالداخل السوري، مع أنه تم تصويره لعرض جماله الأخاذ، معروض بحيث لا يمكن العيش فيه، أو أنه يعاني من نزاعات عائلية صغيرة ومن تصرفات يسمها محمد بـ«التخلف». أما العاصمة فهي مكان سيطرة النظام وهي فاسدة. فربما كان لدى الأمة العربية خيال بالانتماء السياسي في الماضي، لكن ما تبقى هو الشعارات الجوفاء. فالإحساس بالانتقال الإكراهي، وبأن الإنسان في مأزق وقد وصل إلى طريق مسدود، كل هذا يصور بشكل دراماتيكي من خلال تجربة وصول كاسر إلى دمشق. فبمجرد وصوله يعلق في منتصف زحمة المواصلات المزعجة. وفي البحث عن ابن عمه، المغني المشهور الذي توجد صوره في كل مكان لكنه لا يستطيع إيجاده، يزور كاسر مكانين رمزيين مخيفين: محل يبيع الطيور في الأقفاص، ومعمل لحفر الأسماء على شواهد القبور.

يقترح الفيلم أنه لا يوجد أي شخصية يمكن التعاطف معها.

فالشخصيات التي يمكن التعاطف معها ضحايا لا قوة لهم: فسناء، أخت خليل، ترفض بنجاح الزواج من ابن عمها الذي لا تعرف ولا تشعر بجاذبية تجاهه، لكن عندما تقع في حب أستاذ لغة عربية متواضع، يجبرها أخوها على الزواج من بلطجي له علاقة بالنظام، وهو أحد أقربائها ويقوم باغتصابها عندما تحاول الهرب منه. الجد لطيف وحكيم، لكنه طريح الفراش وغير فاعل. كاسر، الأخ المحبوب لخليل، أطرش لأن أباه كان يضربه عندما كان ولداً صغيراً. ومع أن صممه يبعده عن إخوته العنيفين، فهو يتبنى قيم العائلة، وفي إحدى حالات الامتثال لقسوة الأعضاء الذكور، يقوم بضرب حبيب سناء بقسوة.

إنه، باختصار، فيلم استثنائي يستخدم رموز ولغة النظام حتى يطيح بنظام المعاني للنظام. إنه يتجاوز كل الحدود المسموحة، وعلى غير النقد الثقافي الذي يشير إلى ما لا يمكن تصويره، فإن **نجوم النهار** يصور ما لا يجب عرضه. كما أن هناك مسافة قصيرة بين الأسد والفساد الرسمي أو السلطة التعسفية في فيلم محمد: **نجوم النهار** هجوم صريح على المجد العام للأسد(٤٥). كما أنه دفاع عن الفن، وعن إمكانية الانخراط السياسي، وعن التجربة المرئية الجمالية المعقدة التي تناضل بوعي ذاتي ضد الرقباء الذاتيين فقط لتواجه الرقباء الخارجيين الفعليين.

ومع أن الفيلم لم يعرض بشكل تجاري في سورية، فقد كان هناك توزيع سري بين المفكرين وتم عرضه في بعض المهرجانات الثقافية السورية. أما الأفلام الأخرى، التي تم توزيعها رسمياً، مع ذلك، فهي مميزة بلحظات من النقد السياسي العميق ويمكن أيضاً أن تحتل، ولكن بشكل أقل شمولاً، الحد بين المسموح رسمياً وبين

الممنوع(٤٦). سوف أتوسع حول اثنين منها.

يفتقد فيلم نبيل المالح، **الكومبارس** (١٩٩٣) الجماليات الأخاذة لبعض الأفلام السورية، لكنه فيلم سياسي جريء بشكل لافت. وحقيقة أن الفيلم تم توزيعه بشكل تجاري، حسب ادعاء المالح، كان مجرد حظ. فقد سأل مسؤول من مهرجان القاهرة للأفلام مسؤولاً سورياً هاماً عن سبب عدم عرض الفيلم تجارياً، وبالتالي أحرج النظام الذي قام بإطلاقه(٤٧). الفيلم صريح بشكل مثير في إدانته للحياة السياسية، وازدحمت صالات عرض الكندي الست في سورية (وهي صالات العرض الحكومية حيث تم عرض الفيلم) بالمشاهدين أثناء عرض الفيلم خلال الأشهر الأربعة الأولى. كما عُرض الفيلم في مهرجانات الأفلام الدولية وأثناء أنشطة جمعيات حقوق الإنسان. يركز **الكومبارس** على اجتماع غريب بين سليم، وهو ممثل شاب فقير، وصديقته ندى. يرتب سليم أمر استعارة شقة صديقه ليقابل ندى في السر، مفترضاً ــ حسب كلام المالح ــ أنه «بمجرد إقفال الباب، فإنهم قد يحصلون على الأمان، وتتحرر ذواتهم»(٤٨). لكنهم كانوا مخطئين: إذ يقحم «العالم الخارجي، بضغوطه القوية المتعددة» نفسه، ويكتشف الحبيبان «العجز المخجل»، تاركين الشقة «كغرباء»(٤٩). وبشكل خاص، يواجه الحبيبان خوفهما من العلاقة الخاصة، والمحرمات الداخلية حول السلوك الجنسي المقبول، والادعاء السياسي، والتدخل الحقيقي لضابط مخابرات يدعي أنه يراقب أنشطة موسيقي أعمى يعيش في شقة في الطابق العلوي. تضم واقعية الفيلم تعاقب أحلام اليقظة السيريالية لتكشف فانتازيا سليم برد بطولي على ضابط المخابرات، بينما يبقى سلوكه الحقيقي مطبوعاً بالخوف والامتثال. ويربط المالح بصراحة العجز السياسي بالعجز الجنسي؛ فدور سليم ككومبارس

مسرحي يعزز رؤية المالح للمواطنين كممثلين كومبارس يشاركون في دراما مسرحية لهم فيها القليل من السيطرة على حياتهم الشخصية والسياسية، والتي تبقى فيها الرغبة (السياسية أو الجنسية) مجرد حنين بدون إشباع.

ويبيّن الحوار التالي الذي يشرح فيه سليم لندى كيف أنه، كممثل كومبارس، يستطيع لعب سبعة أدوار خلال عرض واحد، معبراً عن الطريقة التي يربط فيها المالح مسرحة السياسة وبين انحطاط وعدم تسييس المواطنين:

سليم: أنا بلعب دور الجندي في المشهد الأول، وبغير مكياجي وثيابي لأصبح شحاد في المشهد الثاني، ثم سراق أو حارس.

ندى: وبتموت في كل الأدوار؟ هذا ما بيتصدق.

سليم: ياربي، إنت خبيرة مسرحية حقيقية! أنا بموت حسب الطلب. فمثلاً، لما بكون جندي بموت مشان الوطن. لما بكون شحاد، بموت من الجوع. لما بكون مواطن، بموت من القهر. لما بكون سراق، السراقين الشحادين بيجوا وبيقتلوني. لما بكون متظاهر، أعني ثوري، بيضربوني، وبيفتحو لي ملف، ويحرموني من إني أتوظف أبداً. أنا اكتشفت إن أحسن مهنة هي مهنة الرقصات والمخبرين. بيقولوا إن دائماً بيحتاجوهن.

وعندما تسأله ندى عما إذا كان سعيداً بأدوار مثل دور حارس السجن القاسي، يجيب سليم: «ما هو على كيفي؛ هيك شرح

المخرج الدور. ما هو شغلي». لكن الإثنين يتخيلان إمكانية إعادة كتابة النص، وملء مشاهده بالضحك والرقص اللذين تعتبر حياتهما محرومة منهما. لكن خيالهما يُقاطع بالدق على الباب من قبل ضابط الأمن، فالمتعة التي اكتشفاها في خيالهما الخاص والوطيد تصل إلى نهايتها. وبالتالي، لا يقدم الفيلم أي حلول أو معالجات للمشاكل التي يناقش أعراضها. وكل ما يتبقى هو الألم، و«الذل» (وهي كلمة استحضرت بشكل متكرر في الفيلم)، والإحساس بالإحباط مصحوباً بوصف صريح بالعجز.

يتطرق فيلم **وقائع العام المقبل** (١٩٨٦)، للكاتب والمخرج سمير ذكرى، إلى بعض المواضيع التي تمت معالجتها في الأعمال النقدية الأخرى للتجارب السياسية السورية. الفيلم من إنتاج المؤسسة العامة للسينما، لكنه منع من التوزيع في عام ١٩٨٦ ثم عرض في المسارح العامة بعد ثلاث سنوات. بطل الفيلم، منير وهبة، عنده طموح بأن يشكل أوركسترا وطنية. يوثق الفيلم الإحباطات اليومية الناتجة من التعاطي مع المسؤولين البيروقراطيين الفاسدين ذوي العقلية القديمة. عبارات مثل: «المدير هنا. إعزف الآن و دوزن فيما بعد»، تعبر عن تصوير ذكرى لبذاءة المسؤولين. يبرز الفيلم أيضاً النوعية الزائفة للخطاب السوري. ففي أحد المشاهد في «المؤتمر العالمي التاسع للصم المنعقد في فلسطين»، يمدح أحد المسؤولين «الدعم العظيم الذي يتمتع به الصم والبكم والعمي في سورية». ثم يعلن، «إن المنظمة العالمية للصم تكرم فخامة رئيس منظمة الرابطة لدعم الصم والبكم والعمي في سورية، وذلك بمنح وسام لمسؤول عربي في مجال تعليم الصم والبكم وبمنحه.. وسام الفخر». وبينما يكمل المسؤول خطابه، يخبر شخص شخصاً آخر بأن سيارة قد صدمت طالباً أصم وقتلته. وهكذا يُفضح المحتوى

الزائف للخطاب ليس فقط بمقابلته بحادث مقتل الطالب الأصم الفعلية، بل أيضاً بذكر فلسطين، التي تدل على الوعود الزائفة للنظام والآمال الضائعة لكثير من السوريين[٥٠] .

وأكثر أهمية، يقدم الفيلم نقداً للسلطة السياسية تستحضر صورة الحضور الشخصي المشابه لتقديس الحاكم وذلك من أجل تقويضها مرة ثانية. ففي أحد المشاهد الذي يصور حلماً مرعباً للبطل، منير، يمثل إعادة مفاوضة العالم الرمزي السوري بطرق مصممة لتقويض السلطة السياسية بدل مساندتها[٥١]. يحلم منير:

> السلطان ومساعدوه في غرفة فخمة كبيرة مليئة بدخان النرجيلة. وهم يضحكون بفحش. في مقابلهم رجل قد وُضع على قرمة شجرة، يداه مكبلتان، وهو منحن. «خذه»، يأمر أحد الحكام. يصطحب رجلان الشخص المعتقل إلى الخارج. تسمع أنات صوته من الألم، لكن التعذيب غير مرئي. بدلاً من ذلك، نرى السلطان ورجاله يضحكون بقسوة. ثم تقترب الكاميرا من الرجال الضاحكين. رجل يأكل قطعة كبيرة من اللحم بأصابعه. وآخر تكشف ضحكته أسنانه المقلوعة على طرف فمه.
>
> «أحضره»، يأمر السلطان. «أحضره»، يكرر الآخرون. يدخل الخدم مع الرجل. يظهر جسده العاري من المنتصف للأعلى، علامات تمزيق عميقة. يوضع على قرمة الشجرة، وظهره للكاميرا. تستمر الضحكات بدون انقطاع.
>
> «كنت تنكت علينا. أخبرنا نكتة»، يأمر السلطان، وهو ينزع فخذاً من اللحم من أمامه ويلقيها إلى أحد أصدقائه. «أضحكنا حتى ولو على حسابنا». يضحك الجميع. ويلقي

> السلطان بفخذ لآخر يمسكها، ويأمر الرجل المعذب أن يتكلم. يرفع الرجل المضروب عينيه وينظر إلى السلطان الذي يعيد النظرة ويأمره: «نكتة».
>
> يستجيب المنكت: «اسمع إلى هذه. لقد تذكرتها». ويبدأ المنكت بحكاية نكتته، لكن الصوت ينقطع ولا يستطيع الجمهور السماع. غير أن السلطان ورجاله، بالرغم من ذلك، يسمعون النكتة، وهم مصعوقون. وعندما ينهي الرجل نكتته، يعود الصوت. الحكام صامتون، وضحكة المنكت تملأ الغرفة. يسحب السلطان سيفه، بتعجب: «يا ابن العاهرة. أنت تضحك من السلطان العثماني، قائد البر والبحر، سلطان الزمان». ويقترب من الضحية الذي لا يزال ضاحكاً. ويقطع السيف رأس المنكت الذي يتدحرج على الأرض. لكن حتى قطع الرأس يفشل في إسكات الضحكة: فالمنكت، وابتسامته لم تمس، هو الذي يتمتع بالضحكة الأخيرة.

يستخدم هذا المشهد عدة أعذار متعارف عليها تجذب الانتباه إلى الحاجة لاستخدامها من أجل إخفاء النقد: إن نقد ذكرى للسلطوية، والسلطة التعسفية تم وضعها بين دفتين في سياق الحلم؛ والرجال ليسوا رجالاً معاصرين، لكن باشوات عثمانيين؛ والنكتة الخطيرة بقيت غير مسموعة. يركب خيال المشاهدين، وليس الفيلم نفسه، المحتوى التدميري للنكتة. ويضع هذا المشهد الرقابة بطرق تحمي المشاهد من توريطهم (وذلك بعدم إسماعهم النكتة) ولكن بالعكس، يورط الجمهور بتحريضهم على تخيل محتواها. تستحضر هذه المشاهد الحراس المتخيلين أو الحقيقيين الجالسين إلى جانب كل مشاهد، وتغري المشاهدين ليعتمدوا على نكتهم ويلتفوا حول رقبائهم الداخليين، من دون ذلك فإنه من الصعب فهم المشهد.

يعمل المشهد كمجاز لظاهرة تقديس الأسد. فمثل قصة ميم، أفكار منير معروضة في عالم الأحلام، حيث لا يستطيع السيطرة على، (ولذا لا يمكن جعله مسؤولاً عنها؟)، أفكاره التدميرية. لكن حتى في أقصى درجات الخصوصية والمكان الذي لا يمكن اختراقه من الذات، أي اللاوعي، فإن محتوى النكتة يبقى خاضعاً للرقابة وغير معروف. ما نعلمه أن النكتة خطيرة ومثيرة لأن موضوعها هو السلطان نفسه، الذي تعرض حضوره المعلن ذاتياً إلى الخطر من قبل المنكت. في الحقيقة، لسنا في حاجة لنعلم النكتة؛ فأي عدد من النكت التي تدنس الأسد ستخدم هذا الصراع حول المعنى الرمزي. إن الغرفة ليست كبيرة بشكل كاف لـ «الرأسين» رأس الدولة وعقل المنكت التدميري، ومع أن رأس الأخير يتدحرج، فإن ضحكة المنكت، بالرغم من ذلك، هي التي تدوي في الغرفة. إن السلطان قادر على قتل المنكت، لكنه غير قادر على خنق ضحكته. يقترح الفيلم أنه لا يمكن إسكات الناس بالكامل أو التحكم بهم. فالتعبيرات التي تقوض السلطة الرمزية للقائد، تقوض أيضاً فاعليته. لقد رفض المنكت أن يتحرك ضمن سياسة «كما لو». وحتى موته لم يستطع تغيير حقيقة قوة تجاوزه.

النكات

يربط فيلم ذكرى بشكل صريح بين عملية اللاوعي للأحلام وبين التنكيت. لكن وبما أن الأحلام خاصة والنكات عامة، فإن فيلم ذكرى يعكس هذه العلاقة، بجعل الحلم عاماً لمشاهديه، بينما تبقى النكتة خاصة وغير متوفرة. وكما يُظهر ذكرى قوة النكات من خلال إيجاد مشهد من خلاله نرى الرغبة التعبيرية غير الخاضعة للرقابة في الحال، تقدم مع ذلك بفرض رقابة (ذاتية) على المحتوى

الأكثر تجاوزاً. لكن في الحياة غير السينمائية، تنتشر النكات في بيوت السوريين الخاصة، حيث تعم النكات المشحونة سياسياً والخطرة حول الأسد وظاهرة تعظيمه.

يقترح سيغموند فرويد في كتابه، **النكات وعلاقاتها باللاوعي**، أن النكات تبعث على المتعة لأنها تزود تنفيساً، يُمثل مقاومة داخلية تم التغلب عليه. إن «سر متعة النكتة» مستقى من «اقتصادها في الإنفاق النفسي»، والتي هي نتاج لضغط وتركيز اللغة، وللعلاقة بين النكتة وسياقها، ولإيصال الأهداف المكبوتة في قول النكتة (فضح موضوع النكتة، أو التعبير عن العداوة)[٥٢]. يميل الباحثون الذين يستندون إلى معالجة فرويد للنكات إلى التركيز على العداوة المكبوتة أو الرغبة العدوانية والتي تمكن قائل النكتة من التغلب على العداوة أو الرغبة من خلال إخبار النكتة، وبالتأكيد فإن تعبير العداوة المكبوتة هو صفة لكثير، إن لم يكن لكل النكات السياسية السورية.

بمناقشة الطبيعة العامة للنكات بالضرورة، يمضي فرويد ليقترح بأن الآثار السياسية للنكات تتجاوز التساوي مع الإهانات البدائية. فيجب أن تُروى النكتة لشخص آخر. وحتى تكون النكتة مضحكة، يجب أن يكون المتحدث والمستمع، حسب تعبير فرويد «على اتفاق نفسي كاف». وهذا المتطلب «الموافقة النفسية» يعني أن النكات تعتمد في فاعليتها على شروط مشتركة بين المحدِّث وجمهور النكتة[٥٣]. في سورية، تعتمد النكات السياسية بشكل كبير على الشرط المشترك لعدم التصديق: يحتاج الأسد إلى من يتبرع له بعضو. ولأن المسؤولين يعلمون بوجود عدد كبير من المستعدين للتبرع، يقررون إجراء مسابقة ليختاروا صاحب الحظ

السعيد. يقرر المسؤولون إلقاء ورقة مطوية في الهواء، والشخص الذي يلتقطها يربح. يلقي المسؤولون بالورقة، ولكن المتسابقين يقومون بنفخها بعيداً، صائحين: «بالروح بالدم نفديك يا حافظ!» (١٩٨٨؛ ١٩٩٢). إن كلمة روح تعني بالعربي كلاً من «الروح» و«نفس الحياة»، حسب معنى الشعار. وتقترح النكتة أن الناس قد يبدون وكأنهم متحمسون للأسد، لكنهم بالفعل يستخدمون شعارات التضحية حتى يتجنبوا التضحية.

إن وجود نكات كثيرة خصوصاً حول ظاهرة تقديس الأسد دليل على الإجماع الواسع في سورية على أن ظاهرة تعظيم الحاكم غير قابلة للتصديق. تعمل النكات بشكل فعال كمقاومة لظاهرة تقديس الحاكم للدرجة التي تمكن الراوين والمستمعين من التغلب على العزلة والتفتيت اللذين تحرض عليهما ممارسات ظاهرة التقديس. يشترك كل من المنكتين والمستمعين بحقيقة التغلب على رقابتهم الذاتية، وبتجاوز المحرمات، ودعوة خطر الإفصاح عن عدم التصديق حتى في «الفضاء العام» المحدد لأصدقاء الموثوق بهم للشخص في البيوت الخاصة. وتختصر النكات السياسية السورية، مثل قصة ميم، ظاهرة تقديس الحاكم ولكن بطريقة معكوسة، بحيث تستمد من الرمزية الرسمية للتعظيم السياسي من أجل الإطاحة بها. تترك النكات علامة لنقطة حيث يلتقي العام بالخاص وبمعاكسة الطاعة الموجهة للسياسة السورية لـ «كما لو» بعدم الطاعة مسجلة ولو للحظة ترفيه عن القلب، ما يقترب من الحقيقة حول الرياء الشعبي العام. وبفعلتهم هذه، فإنهم يثيرون المعاني التي حددناها كغموض أساسي حول ظاهرة تقديس الحاكم: العزلة والتفتيت مقابل المجتمع والتضامن، المبالغة والنفاق مقابل الفهم العام البسيط للشروط القاسية، التعظيم مقابل الرفض والعدائية. إن مجرد

توفر نكات تستهدف الأسد وظاهرة تقديسه، يبرهن ثانية على فصاحة السوريين في الخطاب البلاغي الرسمي، ويوضح الوعي الشعبي العام للسياسة السورية، كسياسة «كما لو»[٥٤].

أحد الأشكال الشائعة المتكررة للنكتة يستخدم الاجتماعات الخيالية لرؤساء الدول لتقويض الادعاءات الرسمية بعظمة الأسد[٥٥]. يمكن أن تقرأ هذه النكات على أنها تعبر عن النقطة الساخرة حيث كل الأنظمة متشابهة، لكنها تقترح أيضاً أن في ظل نظام آخر قد تكون الأمور أفضل مما هي عليها تحت حكم الأسد. **التقى الرؤساء ريغان وغورباتشيف والأسد. قال ريغان: راتبي السنوي ٢٠٠,٠٠٠ دولار سنوياً. فقال غورباتشيف، أما أنا فراتبي ١٠٠ روبيل في السنة. قال الأسد: أما أنا فراتبي ١٠,٠٠٠ ليرة سورية في السنة. «كيف تعيش على هذا الدخل؟» يتساءل الآخران. يجيب الأسد: «أولادي يحولون لي مبلغاً كل شهر»** (١٩٨٨). تستند النكتة إلى الدور الذي يدعيه الأسد لنفسه كأب روحي، واعتماده على التضحيات الذاتية للشباب والفساد الشائع الذي يُمكن بعض السوريين من الحصول على دخل أكبر بكثير مما تسمح به دخولهم العادية.

النكتة التالية حول الرؤساء تضفي صفة ذاتية على الادعاءات المتعلقة بعقدة النقص و«التخلف» السائدة في الأدبيات الاستعمارية والاستشراقية. لكن النكتة تعاكس الخطاب السوري الرسمي الذي يبرز «التطور» المرتبط بالحركة التصحيحية، ويجمل المشاريع التنموية في العروض العامة. «**بعد وفاة الرؤساء بوش وميتران والأسد. يسأل بوش الرب، «كم يحتاج شعبي ليتطور؟» يجيب الرب: «بعد خمسين سنة». فيبدأ بوش بالبكاء. ثم يسأل ميتران الرب:**

«كم يحتاج شعبي ليتطور؟» يجيب الرب: «بعد مائة سنة». فيبدأ ميتران بالبكاء. ثم يسأل الأسد الرب: «ومتى سيتطور العرب؟» فيبدأ الرب بالبكاء» (١٩٩٢)[٥٦].

ونكتة أخرى تستحضر صيغة الرؤساء الثلاثة لتؤكد على الفارق بين الولاء والامتثال الإكراهي. **«دخل الرؤساء بوش وغورباتشيف والأسد في مسابقة. يحمل حارس بوش الشخصي رئيسه حتى يصل إلى نهر فيه تماسيح، فيرفض الحارس عبور النهر وهو حامل لبوش على كتفه. «عندي أولاد ومسؤوليات عائلية، سيدي»، يبرر الحارس عصيانه. فيعودان أدراجهما. ويحمل حارس غورباتشيف الشخصي رئيسه حتى النهر، ويرفض عبوره بنفس الحجة، «عندي أولاد ومسؤوليات عائلية، سيدي». ويعود الاثنان. وأخيراً يحمل حارس الأسد الشخصي رئيسه، وعندما يصل إلى النهر، يعبره مسرعاً وهو يتفادى التماسيح. فيصعق الحارسان الآخران لتفاني حارس الأسد الشخصي، فيسألانه: «كيف فعلت ذلك؟» فيجيب حارس الأسد: «عندي أولاد ومسؤوليات عائلية!»** (١٩٨٩). تقترح النكتة بأن الأفعال قد تبدو مدفوعة بالولاء، لكنها في الحقيقة ناتجة من الخوف.

وأخيراً، تعمل صيغة الرؤساء الثلاثة لتبرز العلاقة بين المعنى والسياق، وبذا تميز بين الولاء الوجداني الذي يعتقد السوريون بأنه شائع في الديموقراطيات الغربية وبين الصورة المزيفة السورية. **«التقى الرؤساء ريغان وميتران والأسد، وبدأوا يتباهون. قال ريغان: «مواطنوي موالون جداً لدرجة أن فرقة عسكرية كاملة مستعدة للتضحية من أجلي». ينظر القائدان الآخران لريغان بشيء من الشك. فيجمع ريغان جنود فرقته، وبالتأكيد فعندما تصدر**

الأوامر يبدأ الجنود بالانتحار تعبيراً عن ولائهم لقائدهم. لكن ريغان المصاب بالهلع، يأمر جنوده بالتوقف فيتوقفون. ثم يتباهى ميتران: «رعاياي موالون جداً لدرجة أن فرقتين كاملتين مستعدتان للتضحية من أجلي». لكن الأسد وريغان غير مقتنعين. فيأمر ميتران جنوده بالانتحار، ويبدأ الجنود بالتنفيذ. لكن ميتران المذعور يأمرهم بالتوقف فيتوقفون. ثم يتباهى الأسد بقوله: إن رجاله موالون له، «لدرجة أن ثلاث فرق مستعدة للموت من أجلي». لكن وعند رؤية الرئيسين الآخرين يشككان في الأمر، يأمر الأسد رجاله بقتل أنفسهم. ويصاب بالرعب عندما يبدأ الجنود بتنفيذ الأمر، فيأمرهم بالتوقف، لكنهم يمضون بالانتحار. ويبقى رجل واحد، فيصرخ الأسد فيه: «توقف»، ويسأله: «لماذا تقدم على الانتحار؟» فيجيب الجندي الأخير: «من قال لك أني أريد البقاء وحيداً معك؟» (١٩٨٨). إن التضحية العظمى ليست الموت، لكنها العيش مع حافظ الأسد[٥٧].

تمثل نكات الحدود نوعاً شائعاً آخر. وغالباً ما يشمل هذا النوع من النكات محادثات بين جندي سوري وجندي إسرائيلي، ويناقض هذا النوع من النكات بشكل مباشر البلاغة المادية والثنائية في الخطاب الرسمي: «يلتقي مواطن سوري وآخر إسرائيلي على الحدود، فيقول الإسرائيلي للسوري: «في إسرائيل، عندنا مياه جارية، وكهرباء، وهواتف شغالة». فيحتار كيف يرد السوري، ثم يقول: «طيب، في سورية عندنا أسد». فيحتار الإسرائيلي، ويحك رأسه، ثم يمضي في طريقه. ويتكرر نفس السيناريو في اليوم الثاني. في اليوم الثالث، يأتي الإسرائيلي ويقول للسوري: «الآن نحن عندنا أسد أيضاً». اعتقد السوري أن الإسرائيليين قد نجحوا في إحضار حافظ أسد آخر، فيجيب: «الآن لن يكون عندكم مياه

جارية، ولا كهرباء، أو حتى هواتف شغالة» (١٩٨٥).

وتسجل نكتة الحدود التالية الإدراك بالتفوق العسكري الإسرائيلي. كما تزود تفسيراً ممتعاً لقدرة السوريين على التأقلم وجعل الحياة مطاقة بعكس انعدام المزايا. فاقتراح النكتة لأساليب غير قانونية لحماية ما يريده الفرد أمر فيه مغزى لكيفية رؤية السوريين لعالمهم ولبراعتهم فيه. «**ضابط في الجيش يحاول الحصول على إجازة. فيذهب إلى قائده الذي يوافق على إعطائه عشرين يوماً شريطة أن يحضر السائل دبابة إسرائيلية. ويستجيب الضابط، فيحصل على العطلة الموعودة. وبعد فترة يطلب المجند إجازة أخرى، فيطلب منه الضابط الشرط نفسه، فيستجيب المجند. يتساءل الضابط مستغرباً:** «**كيف تفعل ذلك؟**» **يجيب المجند:** «**الأمر بسيط، فلقد اتفقت مع شخص إسرائيلي ـ أعطيه دبابتين سوريتين، وفي المقابل يعطيني دبابة إسرائيلية!**» (١٩٨٩).

الديموقراطية المفبركة هي أحد المواضيع التي تجد تعبيراً في النكات السورية. يشير المثال التالي إلى الاستفتاءات المفبركة التي يحاكي بها النظام الديموقراطية. فالشعار المتكرر الذي يُرى دائماً «نعم للأسد» يشير إلى هذه الاستفتاءات، مع أن الشعار مفتوح ويقترح الدعم والطاعة بشكل عام. «**اضطر رجل إلى زيارة الحمام، بينما كان في السوق. فدخل إلى الحمام العام في سوق الحميدية. يدق على الباب، فيجيب الشخص:** «**نعم**»**. يدق على الباب ثانية، فيجيب الشخص في الداخل:** «**نعم**»**. فيقول الرجل:** «**أتعتقد أننا موجودون في قاعة الانتخابات؟**» (١٩٨٩). تعبر هذه النكتة عن الطبيعة الهزلية للانتخابات؛ حيث يستطيع الناخبون قول «نعم»

فقط، كما أنهم يستطيعون التصويت مرات عديدة كلما أرادوا.

والطبيعة المخادعة للاستفتاءات الرئاسية تجد تعبيراً في هذه النكتة: «**بعد انتهاء الاستفتاء الرئاسي، أخبر رجال أسد معلمهم أنه فاز في الاستفتاء بنتيجة ٩٩,٢ بالمائة من الأصوات. فيجيبهم الأسد: «أريد أسماء بقية الـ ٨ من الواحد بالمائة»** (١٩٩٢).

وتعلق صور الأسد على الجدران في كافة أنحاء سورية. والتكرار المتواصل لتعليق صور الأسد يعبر عن الطرق المحددة التي تظهر من خلالها بوضوح التناقضات في ظاهرة تقديس الحاكم أثناء الحملات الانتخابية. ففبركة الانتخابات «الديموقراطية» والادعاءات البلاغية حول وظائف الأسد المتعددة (الصيدلي الأول، والطبيب والمحامي) تلفت الانتباه إلى احتمال وجود عدة مرشحين وإلى الظروف السياسية التي تحد هذا الاختيار. فالأسد هو المرشح الوحيد وهو كافة المرشحين الرئاسيين في الوقت ذاته. «**يذهب رجل إلى طبيب العيون أثناء الانتخابات الرئاسية، ويقول للدكتور: «إلحقني يا دكتور، هناك شيء غلط في نظري، فأنا أرى صور كل المرشحين متشابهة»** (١٩٩٢) .

أثار الاستفتاء الرئاسي لعام ١٩٩١ ليس فقط إعادة تأليف نكات مماثلة عن الاستفتاءات المشابهة، بل أدى أيضاً إلى إيجاد نكات مماثلة جديدة للخطاب الانتخابي لعام ١٩٩١. فأثناء انتخابات ١٩٩١، أصبح الأسد الذي كان يكنى بإبي سليمان كنوع من الملاطفة، أبا باسل عاكساً بذلك، كما ذكرنا في الفصل الثاني، الطموحات التوريثية للنظام، كما أطلق الأسد في عام ١٩٩١ عدداً من السجناء السياسيين. «**أثناء الإفراج عن ثلاثة سجناء سياسيين، يأمر الحارس السجين الأول أن يمدح أبو باسل. فيقول السجين:**

«الله يخلي أبو باسل، قائدنا ورمز الصمود والتصدي...» يأمر الحارس الرجل الثاني أن يكيل المديح لأبي باسل، فيقول السجين: «الله يخلي أبو باسل، قائدنا وحامي حقوقنا وكرامتنا...» ويتكرر المشهد مع السجين الثالث الذي لم يكن يعلم أن الإعلام قد غير كنية الأسد من أبي سليمان إلى أبي باسل، فيقول السجين: «ما الذي حصل لابن (...) أبي سليمان؟». تجذب النكتة الانتباه إلى فصاحة كل واحد في الممارسات السلوكية للنظام، وذلك بالتركيز على انعدام فصاحة الرجل الثالث، بينما تبرز النكتة أيضاً تماثل وعمومية القادة بهذا الشكل.

أما النكات التي تركز على المنصب المقدس للأسد فيمكن أن تُجمع تحت عنوان **نكات الكاريزما**. في المثال التالي لهذا الشكل تظهر الادعاءات البلاغية لطول عمر النظام وطموحاته التوريثية، بحيث تجري مقابلتها مع المبادئ الأيديولوجية الاشتراكية للبعث. **«ثلاثة أشخاص، سعودي وليبي وسوري، يموتون ثم يُبعثون للحساب. وعندما يُسألون عن جنسياتهم، يجيب الأول: «من الجمهورية العربية السعودية، لقد تحولت المملكة إلى جمهورية». يجيب الثاني: «أنا من الجماهيرية العربية الاشتراكية العظمى، لقد تحولت ليبيا من مملكة إلى جماهيرية اشتراكية عظمى». وأخيراً يجيب السوري: «الجمهورية العربية السورية الاشتراكية، تحت قيادة حافظ الأسد السادس عشر»** (١٩٨٩). فخلود حافظ الأسد المؤمّن من خلال أبوته يتعارض بشكل جوهري مع المبادئ الثورية السابقة للحزب.

هذه النكتة تسخر من مكانة الأسد المشابهة لمكانة عيسى (المسيح): **«يموت الأسد، فيبدأ المسؤولون في البحث عن قبر في**

جميع أنحاء العالم، ولكن دون جدوى. أخيراً، يذهب المسؤولون إلى القدس، ليسألوا عن قبر، ويقصدون كنيسة القيامة، فيجيبهم القسيس: «ليس هناك أي مكان، ولكن إذا دفعتم ٥ ملايين ليرة، فقد أجد لكم حلاً». يجيب المسؤولون: «هذا مبلغ كبير، ونحن نبحث عن مكان لثلاثة أيام فقط» (١٩٩٠)[٥٨].

العلاقة المجازية بين الأسد والقائد الكردي صلاح الدين في القرن الثاني عشر، كما هو موجود في الخطاب الرسمي هي موضوع هذه النكتة التي تسخر أيضاً من جهل المسؤولين عن التعليم. **«يسأل أستاذ التاريخ تلامذته: «من قتل صلاح الدين؟» يرتعب التلاميذ، ثم يبكون قائلين: «نقسم إننا لم نفعلها، يا أستاذ». يستغرب الأستاذ من جوابهم، ويطلب المدير، يحضر المدير، ويسأل: «ما الأمر؟» يروي الأستاذ ما حدث، فيبكي الطلبة ثانية. يتساءل المدير: «وهل تشك في أحد منهم؟»** (١٩٩٢).

الخوف هو أحد المواضيع الذي تنتشر النكات حوله. تركز هذه النكتة على كيفية أن السوريين مطاوعون، جزئياً، لأنهم خائفون. **«ينظر رجل سكران إلى صورة للأسد، فيطلق عليه اسم حيوان آخر. يرى صبي صغير المشهد مع والده، وبعدها يصعدان إلى باص، فيرى الصبي صورة للأسد، فيقول لوالده: «أنظر إلى الـــ(...)». ينظر الأب حوله، ثم يتساءل: «هل فقد أحد ابنه؟»** (١٩٩٢). إن احتساء الكحول في حالة المخمور يمكّنه من الالتفاف حول الرقباء الذاتيين، كما أن عفوية وسرعة تأثر الصبي تعني أنه يفشل أيضاً في الحفاظ على القواعد المتعارف عليها لتقديس الحاكم. كما يبعد الخوف الأب عن الأبناء ويفرز بشكل روتيني

الفهم حول الحديث والسلوك العام كما هو محدد في تقديس الأسد.

ولا يُبعد الخوف الناس عن بعضهم عن بعض فحسب، بل ويعزل المواطنين العاديين عن ذواتهم. «**تصدم سيارة بي إم دبليو (BMW) سياة تاكسي أجرة. يغضب سائق التاكسي ويبدأ بكيل الشتائم. ثم يترك سيارته ويذهب إلى سائق البي إم دبليو وهو يصرخ مطالباً بتعويض. نوافذ سيارة البي إم مطلية بالسواد لتخفي هوية من بداخلها. فتفتح نافذة السيارة قليلاً، فتسلم امرأة شابة كرتاً عليه رقم تليفون لصاحب التاكسي الغضبان المستمر في الصراخ. يتصل سائق التاكسي برقم التليفون فيجيب رجل. يبدأ سائق التاكسي بالصراخ: «أنا أعمل بجد لأحصد كسب معاشي، يا ابن العاهرة.» فيجيب الرجل: «بتعرف مع مين عم تحكي؟» «لا»، يجيب السائق. «هذا حافظ الأسد»، يقول الرجل على الهاتف. فيقول السائق: «بتعرف مع مين عم تحكي؟»، فيقول الأسد «لا». فيجيب السائق: «الحمد لله»، ويقفل الخط**» (١٩٩٢).

والنموذج الآخر للنكات هو حول **العلويين**، كما يبين المثال التالي، يمكن أن يتجاوز عدداً من المحرمات الخطابية بآن واحد. تتحدث هذه النكتة بشكل صريح حول الطبيعة العلوية للنظام، وتصفهم بالغباء والسوقية، وتضع جانباً إلى جنب دين المسجد مع الممارسات التعسفية لظاهرة تقديس الأسد: «**ضابط يريد أن يصلي. فيسأل حارسه: «أيوجد مسجد علوي هنا؟» يذهب الحارس بحثاً عن واحد فيعود من دون أن يجد مسجداً. يخبرون الضابط بأن هناك مسجداً سنياً في المنطقة. فيقول الضابط: «لا بأس فلندخل ونصلِّ فيه». يدخلون للصلاة. فيرى**

إماماً يلقي خطبةً، فيصرخ الضابط فيه، «أوقف هذا الهراء». ثم يأمر أحد حراسه بأن يكمل العظة. فيصعد الحارس إلى المنبر لإكمال الخطبة. وعندما ينتهي الحارس، يسأل الضابط، «كيف كانت خطبتي، هل كانت جيدة؟» فيجيب الضابط، «أنت حمار. قلت إن محمد هو ابن عم الأسد، فصدقناك. قلت بأن الله ابن عمه فصدقناك. لكن كيف يمكن أن نصدق أن الكعبة هي من إنجازات الحركة التصحيحية؟» (١٩٩٢). وتكمن الأهمية الكوميدية للنكتة في انتباهها إلى «الإنجازات» المزيفة الواضحة للحركة التصحيحية، ولتعسف المسؤولين الذين يرسمون حدود المبالغات الخطابية.

وتجد الخصائص العلوية للنظام تعبيراً في هذه النكتة أيضاً: «**يرن التليفون في قصر الأسد: قرن قرن** (١٩٨٩؛ ١٩٩٢). تتضمن اللهجة العلوية كثرة استعمال حرف «القاف» والتي تعتبر في أغلب اللهجات السورية وقفة مزمارية. وتقترح هذه النكتة بأن النظام متكون بأكمله من العلويين، حتى أصبحت رنة التليفون باللهجة العلوية.

تعكس النكتة التالية حول العلويين معايير النكات حول أهل حمص الذين يوصفون عادة في النكات بشكل خاص على أنهم يعملون بطريقة خرقاء (وهم مثل الصعايدة في مصر والبولنديين في الولايات المتحدة): «**شخص علوي يبيع أرنباً. فيمر حمصي ويسأله: بكم حمارك؟ فيقول العلوي: «أنتم الحماصنة حمقى. ألا ترى أنه أرنب؟» فيجيب الحمصي، «أنا كنت أتحدث للأرنب!»** (١٩٩٦).

وأخيراً، فإن **المشاكل اليومية** تُعرض في إطار إثارة الانتباه إلى الفجوة بين الخطاب الرسمي وبين الإحباط الذي يعاني منه الناس. فتناقضات ظاهرة تقديس الأسد تجد تعبيراً في هذه النكتة، إذ من

ناحية، يدعي الخطاب الرسمي بأن الأسد حاضر في كل مكان وعالم بكل شيء، لكن من ناحية ثانية، ليس من المفروض أن يكون الأسد مسؤولاً عن مشاكل سورية. «**يذهب شخص إلى السوق فيلاحظ بأنه لا يوجد زيت زيتون. فيسأل صاحبه، «أين زيت الزيتون؟ فكرت بأن سورية مليئة بزيت الزيتون». فيسمعه رجل مخابرات ويقولون له: «لقد أهنت الرئيس». فيأخذوته ويعدمونه. يذهب شخص آخر إلى السوق ويلاحظ فقدان السكر. فيسأل صاحبه، «يا هذا، ما الذي حصل للسكر؟ فكرت بأن سورية مليئة بالسكر». فيسمعه رجل مخابرات ويقول له: «لقد أهنت الرئيس.» فيأخذونه ويعدمونه. شخص ثالث، شاهد ما حصل للرجلين اللذين سبقاه، فيقول لصاحبه: «سمعت أن أنيسة (زوجة الرئيس) حامل... لكن الرئيس لم يسمع بهذا الخبر**»

والحياة مع الأسد، على رغم الادعاءات البلاغية، لاتطاق: «**يمر الأسد قرب القنصلية الأميركية. يلاحظ صفاً طويلاً خارج الباب[٥٩]. فيسأل الحارس، «لماذا يوجد صف طويل خارج القنصلية الأميركية؟» فيحرك الحراس أكتافهم (إشارة إلى عدم المعرفة). فيذهب الأسد بنفسه إلى القنصلية ويطلب مقابلة القنصل. ثم يسأل القنصل، «ماذا يفعل كل هؤلاء الناس خارج القنصلية؟» فيجيب القنصل، «إنهم يريدون تأشيرات لأميركا». فيفكر الأسد للحظة، ثم يقول: «أعطني تأشيرة أيضاً، أريد أن أذهب إلى أميركا». فيجبر القنصل على إعطائه الفيزا. فيخرج إلى الخارج ليرى بأن الجميع قد ذهب، وأن المكان قد فرغ. فيسأل حراسه، «ما الذي حصل؟» فيجيب الحارس، «عندما علموا أنك ذاهب، قرروا البقاء**» (١٩٨٥، ١٩٨٨، ١٩٩١).

ومثل كافة النكات حول الأسد، فهذه النكات حول الحياة اليومية تشير إلى الفهم المشترك والمتحسر للفجوة بين الخطاب الرسمي والتجربة المعاشة في سورية.

استنتاجات

يمكن وصف الناس الذين يقدمون رؤى بديلة للسياسة بأنهم «يقاومون» للدرجة التي يتحدون فيها المعاني الرسمية والرواية المثالية التي يدعيها النظام. لا تعمل هذه المقاومة فقط من خلال إعادة التفاوض، وتهديد، والاستحواذ على المعاني البلاغية فحسب، بل أيضاً من خلال تقويض الآثار الانضباطية التي تلازم الخطاب وممارساته المرافقة.

فإذا كانت ظاهرة تقديس الحاكم تعزل وتفصل المواطنة السورية من خلال إجبار الناس على تقييم بعضهم البعض من خلال منظار التظاهر العام، فإن الأعمال الكوميدية والرسوم الكاريكاتيرية والأفلام والنكات الممنوعة تعمل لإبطال هذه الآلية للتحكم الاجتماعي. تشير هذه الممارسات المستترة وغير الرسمية بشكل مؤكد إلى الفجوة بين الامتثال والتصديق. إنها تساعد على إيجاد فضاء عام مجازي، يمثل بديلاً للفضاء الذي تُستحضر فيه البلاغة الإنشائية والصور الرسمية، فقط حتى تُنتقد وتُقوض وتُنتهك وتُهدد. إن الأعمال الكوميدية والرسوم والأفلام والنكات المسموحة والممنوعة لا تلغي الامتثال، لكنها تقترح بأن السوريين واعون للطرق التي من خلالها تكون مشاركتهم داعمة ومؤكدة للنظام. يمثل العالم العام المجازي نظاماً بديلاً يخلقه السوريون ويديمونه. ويعتمد هذا النظام (البديل) على لغة توصل الإدراك الواسع

والشامل لعدم التصديق، وهي بذلك تحبط الآثار المفرقة لسياسة «كما لو» التي تؤدى في العلن.

إن أغلب أشكال المقاومة تعمل عموماً ضمن نظام مفاهيمي مشترك مع النظام. وحقيقة أن النكات والرسوم الكاريكاتورية والأفلام والأعمال الكوميدية تعمل ضمن النظام المفاهيمي ـ فليس هناك «شيء خارجي» لنستعير من فوكو ـ تشير إلى قوة النظام ومحدودية المقاومة(٦٠). لكن نظاماً مفاهيمياً مشتركاً هو أيضاً ما يجعل المقاومة مفهومة وجلية. فقبول مفردات تقديس الحاكم يعني أيضاً استخدام هذه المفردات لتقويض الظاهرة نفسها بدلاً من تمجيدها.

بالإضافة إلى ذلك، ليس من الواضح مَنْ أو ما يملك أي نظام مفاهيمي. يستحوذ النظام على معان ثقافية وقد يعيد اختراعها، لكنه لا يملكها. فمثلما يكوم النظام الفضاء العام بعروضه الرمزية للسلطة والعظمة، فإن النكات والأفلام والأعمال الكوميدية التي تسخر من النظام هي طرق من خلالها يخلق الناس ويوصلون بدرجة أو بأخرى مفاهيم بديلة للسياسة. إن المنافسة حول دلالات وآثار الخطاب السياسي مهمة، لأنها، جزئياً، الأشكال التي تتقمصها التجاوزات اليومية في سورية. يحتوي الخطاب ويشكل بآن واحد الخطوط العريضة للطاعة والمادة اللازمة للتخريب.

ولأن المعارضة المنظمة غير مسموحة، فإن اللغة والجرأة المطلوبة للتحدث بها مع آخرين تنشئ الأسس لما يمكن أن ينتج منه نهائياً معارضة منظمة. لكن نكتة أو جملة من فيلم أو رسم كاريكاتير تكون ذات أهمية سياسية عندما يكون لها عواقب أو تساعد على تعريف حدود التحولات السياسية المستقبلية؛ ففي اللحظة التي

تُروى فيها نكتة، وعندما تتردد ضحكة في غرفة، يلغي الناس العزلة والتشتت الذي تنتجه سياسة «كما لو». ويؤكد الناس فيما بينهم بأنهم مجندون مجبرون، وأن ظاهرة تقديس الحاكم غير قابلة للتصديق وقوية في آن واحد.

ولكن، وبصورة مناقضة، فإن الاعتراف المشترك بالطاعة الإجبارية هو ما يجعل ظاهرة تقديس الحاكم قوية. وبكلام آخر، فإن ظاهرة تقديس الأسد قوية، جزئياً، لأنه لا يمكن تصديقها. فقد تبطل هذه الأفعال التجاوزية مفعول العزلة والتشتيت التي تنتجها سياسة «كما لو»، لكنها تسند إحدى آليات تقديس الحاكم للتحكم، وتحديداً، الطرق التي من خلالها تعتمد ظاهرة تقديس الحاكم على الطاعة الخارجية المنتجة خلال عدم تصديق كل مواطن. فإذا كانت ظاهرة تقديس الأسد تضبط المواطنين من خلال استمرار البرهنة على الطاعة الخارجية، وإذا كانت الطاعة الخارجية تعتمد على الامتثال الواعي للسلطة، فإن إدراك الشروط المشتركة لعدم التصديق يعيد إنتاج هذا الوعي الذاتي الذي من دونه لا يمكن إدامة سياسة «كما لو».

إن تحليلاً دقيقاً للممارسات التجاوزية يتطلب تحديداً موازياً لاستراتيجيات ومنطق سيطرة محددة للنظام[٦١]. في حالة سورية، فإن تحديد الطرق التي من خلالها تعمل ظاهرة تقديس الأسد لتضبط المواطنين من خلال فرض الطاعة، وتحريض الامتثال، وعزل المشاركين، كل ذلك يمكننا من تقييم الطرق التي من خلالها يمكن للتجاوزات أن تقوض بعضاً من جوانب سلطة النظام بينما تعزز جوانب أخرى. وبالعكس، فإن تفسير التجاوزات يمكن أن يساعدنا للوصول إلى فهم مختلف دقيق للطرق التي تعمل من خلالها السلطة. فأنظمة السيطرة أبداً غير كاملة، والأشكال اليومية

للمقاومة تقترح الطرق الجزئية وغير الكاملة التي تُمثل وتُنتج من خلالها السلطة في سورية. كان هذا الفصل محاولة للاعتراف بالطرق التي يتأقلم الناس من خلالها الناس بأشكال شجاعة وساخرة، وأيضاً لتبيان أن ظاهرة تقديس الحاكم مع ذلك فعالة بشكل ملاحظ، وآلية قليلة التكلفة للتحكم الاجتماعي. فلا تثير الممارسات اليومية للانتهاكات انتباهنا فقط إلى الفجوة بين السلوك الإذعاني في العلن وبين المشاعر الخاصة لعدم التصديق، بل تحيطنا علماً أيضاً بالتركيبة المعقدة للرمزية الرسمية في سورية والقوة التي يمكن أن تنتج حتى أفعال المقاومة للنظام.

الهوامش

(١) يقدم سكات هذه النقطة خاصة في الفصل السادس إلى الثامن من **السيطرة وفن المقاومة: مخطوطات مخبأة** (نيو هيفن: دار جامعة ييل، ١٩٩٠). إن استخدام سكات لهافيل وأمثلته من الاتحاد السوفياتي السابق وبولندا، يؤكد نقطته أكثر لعلماء السياسة الذين ينظرون فقط إلى المؤسسات الرسمية: فلو كان علماء السياسة يحللون «المخطوطات المخبأة» لكانوا قد استطاعوا التنبؤ بالتغيرات السياسية في الثمانينيات. وكما يقول سكات بالنسبة لبولندا: «خلف (أحداث) ١٩٨٠، إذاً، يختبئ تاريخ سابق طويل، يتألف من الأغاني والقصائد الشعبية والنكات والحكم الشعبية والسخرية السياسية» (ص. ٢١٢). وحديثاً، بدأت أعمال علماء الأنثروبولوجيا، والمؤرخين الاجتماعيين، وبعض علماء السياسة في تأكيد المحتويات اليومية وغير الرسمية والتي يمكن من خلالها مراقبة العلاقة بين السيطرة والمقاومة. وقد تبالغ هذه الدراسة أحياناً في أهمية أو سيادة المخالفات اليومية، لكنها تطرح مع ذلك تساؤلات حول الافتراضات بشأن ماهية المقاومة. أنظر، على سبيل المثال، جيمس سي سكات، **أسلحة الضعيف: الأشكال اليومية لمقاومة الفلاح** (نيو هيفن: دار جامعة ييل، ١٩٨٥)؛ مايكل دو سيرتو، **ممارسات الحياة اليومية** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٤)؛ بيير بورديو، **الخطوط العامة لنظرية الممارسة**، ترجمة ريتشارد نايس (كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٨٢)؛ جان كاماروف، **جسم السلطة وروح المقاومة** (شيكاغو: دار جامعة شيكاغو، ١٩٨٥). إن دراسة كاماروف تستخدم الطقوس أيضاً. إن سلسلة الدراسات التابعة التي حررها رانجيت جوها مكرسة لدراسة الطيف الواسع من الأفعال الجماعية المهملة حتى الآن كأشكال من المقاومة الشعبية في جنوب آسيا. ومع أن أغلب المساهمين في السلسلة يبحثون حول أحداث مثل اضطرابات الحبوب والانتفاضات الجماعية، وهي مفيدة لأنه تم تجاهلها سابقاً، لا يشكك أغلب المساهمين في الفهم السائد حول المقاومة كفعل جماعي.

(٢) دوغلاس هينز وغايان براكاش، **مقدمة لـ منافسة السلطة: المقاومة والعلاقات الاجتماعية اليومية في جنوب آسيا** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٢)، ص. ١٢.

(٣) **سكات، السيطرة**، ص. ١٩١-١٩٢.

(٤) مقابلة مع أديب غنام، نائب وزير الإعلام، خريف ١٩٩٢.

(٥) **ميدل إيست واتش**، سورية بلا قناع: قمع حقوق الإنسان من قبل نظام الأسد (نيو هيفين: دار جامعة ييل، ١٩٩١)، ص. ١١٦.

(٦) لقد أفصح مخرجو الأفلام والممثلون والباحثون كلهم عن فهم عام للمحرمات غير المدونة بشكل صريح في أي مكان.

(٧) يستخدم سكات مصطلح «المخطوطات المخبأة» ليشير إلى الخطاب الذي يقع «خارج خشبة المسرح، بعيداً عن الملاحظة المباشرة للممسكين بزمام السلطة». سكات، **السيطرة**، ص. ٥. أنظر أيضاً للمؤلف نفسه، **أسلحة الضعيف**، ص. ٤٨، ٢٨٧ ـ ٢٨٨، ٣٢٩. إن الاستحضار المتكرر للمجاز المسرحي في دراسات المقاومة، مع أنها مفيدة في تنبيه القارئ إلى الفجوة بين التعبير العام للولاء وبين الاعتقادات الشخصية، فإنها تميل إلى أن تكون إشكالية، فكما يشير تيموثي ميتشل، فإن المجاز غالباً ما يضع جنباً إلى جنب السلوك العام المتأثر بالسلطة «مع الحس المقابل لشيء أصيل»، وهو «صوت مؤلف ... ذات جماعية هي مؤلفة لبنائها الثقافي وأفعالها، مشكلة بداية أو نقطة إبداع هي في طور التشكيل مستقلة وأصيلة». أنظر تيموثي ميتشل، «المجازات اليومية للسلطة»، **النظرية والمجتمع** ١٩ (١٩٩٠): ٥٦٣-٥٦٤. ولنقد آخر لسكات، يفحص بشكل خاص منطقه مقابل الهيمنة، أنظر سوزان سي ستاكس، «الهيمنة والضمير والتغيير السياسي في البيرو»، **السياسة والمجتمع** ١٩، رقم ٣ (١٩٩١): ٢٦٥ ـ ٢٩٠. تشكك ستاكس في صيغة سكات حول السلطة: «هل يجب التفكير في السلطة فعلاً على أنها طيف: إما أنك فيها أو خارجها؟» (ص. ٢٦٩). أنظر أيضاً، سوزان جال، «اللغة وفنها المقاوم»، **الأنثروبولوجيا الثقافية** ١٠، رقم ٣ (١٩٩٥): ٤٠٧-٤٢٤.

(٨) إن كلمة «مجند» هي من كتاب سكات، **السيطرة**، ص. ١٥. لكن فهم «تجنيد» المواطنين المكرهين كمصدر للسلطة السياسية للنظام هو لي.

(٩) أنظر على سبيل المثال، رانجيت جوها، **الجوانب الأولية لتمرد الفلاحين** (دلهي: دار جامعة أكسفورد، ١٩٨٣)، ص. ١٨-٧٦؛ مايكل آداس، «مقاومة جنوب آسيا في منظور مقارن»، في **السلطة المقارنة**، ص. ٣٠١.

(١٠) يقترح باكتين بأنه في أوروبا الوسيطة، كانت السوق مكاناً مقصوراً على رعاية الخطاب المعادي للهيمنة، والذي كان التعبير الدراماتي له هو الكرنفال. فالكرنفالات كانت المناسبة لعكس الهرمية ولتخريب القواعد الرسمية؛ إذ كانت تمكن الناس من التوافد والتقليد والسخرية والنطق بالكفر حول ما هو سائد. فطالما كانت الكرنفالات تستحضر البشاعة والدناءة والبذاءات. يلاحظ باكتين «الطبيعة المعارضة بشكل أو بآخر» للكرنفالات كما يقر بآثارها «الرسمية» المحتملة. أنظر ميخائيل باكتين، **رابيلائي وعالمه**، ترجمة هيلين إيسولسكي (بلومنجتون: دار جامعة إنديانا، ١٩٨٤). ولتطبيق متنوع بشكل ملاحظ لباكتين والنظرية النقدية الفرنسية، أنظر بيتر ستاليبراس وآلون وايت، **السياسة وعلم جمال التجاوزات** (إيتاكا: دار جامعة كورنيل، ١٩٨٦)، التي تقترح لفترات طويلة بأن الكرنفالات يمكن أن تكون طقوساً مستقرة ودورية من دون «آثار تحويلية سياسية ملاحظة، لكن، وبسبب وجود عداءات سياسية حادة، يمكن أن تعمل كمحرض ومكان للصراع الرمزي والفعلي» (ص. ١٤). أكثر من ذلك، قد يكون في مصطلحات النقاش حول صمامات الأمان في السنوات الحديثة، تشويه من قبل الاهتمام العلمي بالكرنفالات والاهتمام النسبي بالأشكال الخطابية للمقاومة، مثلما يشير نيكولاس دريكس في «الطقوس والمقاومة: التهديم كفعل اجتماعي»، في هينز وبراكاش، **مقابلة السلطة**، ص. ٢١٧.

(١١) قدم جوديث بتلر نقطة مشابهة حول النتائج التحريضية لارتداء الرجال ألبسة نسائية والعكس بالعكس. تكتب بتلر: «مع أن عدداً كبيراً من القراء فهم بأن كتاب متاعب الجنس (الجندر) يجادل في أن انتشار الممارسات المتعلقة بتبادل الملابس للجنسين كطريقة من طرق التحريض على الأعراف

الجنسية المسيطرة، فإني أريد التأكيد بأنه ليس هناك علاقة بين تبادل الملابس والتحريض، وأن تبادل الملابس قد يوظف في خدمة كل من التطبيع والتغيير للأعراف الجنسية الطبيعية المبالغ فيها». جوديث بتلر، **الأجساد الهامة: حول الحدود البلاغية للجنس** (نيويورك ولندن: روتلدج، ١٩٩٣)، ص. ١٢٥.

(١٢) يدرك الرقباء في وزارة الإعلام بأن المسلسلات التلفزيونية التي تسخر من النظام هي شعبية لأنها نقدية، لكن هذا لا يعني أن وظيفتها فقط أو بشكل رئيسي صمامات أمان. مقابلة مع أديب غنام، نائب وزير الإعلام، ١٩٩٢.

(١٣) يشير سكات إلى أن التفسيرات الوظيفية لنظرية صمامات الأمان إشكالية لأنها: ١) تخلط بين «نوايا النخب والنتائج التي يمكن أن يحققوها»، ٢) «تضفي سلطة فريدة للنخبة»، ٣) تهمل الظروف التاريخية والثقافية التي، لو أخذت بعين الاعتبار، تقترح بأن آثار الكرنفال تتغير وتتطور مع مرور الوقت، ٤) تتجاهل تاريخ الكرنفالات حيث كانوا يعتبرون أنها يمكن أن تشكل مصادر تهديد للنخب الدينية والعلمانية. أنظر سكات، **السيطرة،** ص. ١٧٨-١٨٢. ولتفسيرات تاريخية للثورات التي ارتبطت بكرنفال ١٥٨٠ في كرنفال في روما، ترجمة ماري فيني (نيويورك: دار جورج برازيلر، ١٩٧٩). أنظر أيضاً بيتر بورك، **الثقافة الشعبية في أوروبا في بداية مرحلة الحداثة** (نيويورك: دار هاربر و رو، ١٩٧٨)، ص. ٢٠٣.

(١٤) قدم سكات نقطة مشابه بالنسبة لـ «المخطوطات المخبأة»: «الفضاءات الاجتماعية حيث نمت المخطوطات المخبأة هي في حد ذاتها إنجازات للمقاومة، فلقد اكتسبت واحتضنت داخل أسنان السلطة» (**السيطرة،** ص. ١١٩). ربما تصبح ثنائية سكات المبسطة «للمخبأة» و«المخطوطات العامة» إشكالية عندما يجادل بأنه للدرجة التي كان النقد واضحاً في العلن، فقد كان موجوداً كذلك بالسر، فعندها بقي النقد «غير واضح» للمسؤولين: إذا كان المحللون والمواطنون السوريون يمكن أن «يقرأوا» ويفسروا المقاومة في العلن، فعندها من المنطقي أن تفترض (وبالفعل تؤكد المقابلات مع مسؤولي وزارة الإعلام) بأن المسؤولين أيضاً يمكنهم أن

يعترفوا بأن نجاح هذه الأعمال الكوميدية والرسوم والأفلام عائد لطبيعتها النقدية.

(١٥) تظهر المقابلات مع الفنانين في عام ١٩٩٦، أن زيادة إمكانيات السفر والعرض في الديموقراطيات الغربية الليبرالية لم ينتج إعجاباً سوريةً بالغرب، لكن التقدير الدولي جعلهم يحسون أكثر أماناً وحماية مما هو عليه الأمر قبلاً.

(١٦) لتاريخ موجز عن التلفزيون السوري، أنظر سلام الكواكبي، «دور التلفزيون في إعادة قراءة التاريخ»، في **مشرق ومغرب العالم العربي**، رقم ١٥٨ (أكتوبر- ديسمبر ١٩٩٧): ٤٧-٤٩. مقالة الكواكبي مخصصة بشكل رئيسي لمناقشة مسلسل **أخوة التراب**، وهو مسلسل شعبي جداً تم عرضه في عام ١٩٩٦ خلال شهر رمضان. المسلسل من إنتاج الشركة الخاصة، الشام الدولية التي يملكها، جزئياً، صهر نائب الرئيس السوري آنذاك عبد الحليم خدام، وتم شراء المسلسل من قبل قناة إذاعة الشرق الأوسط في لندن (MBC) وقنوات دبي والكويت. وتعتبر نوعية الإنتاج والحساسيات الجمالية للمسلسل مشابهة للأفلام الملحمية الأميركية، مثل المجد (Glory) لعام ١٩٨٩. ويركز المسلسل على السنوات من ١٩١٥-١٩١٨، أثناء نهاية الحكم العثماني، ويصف بشكل نابض بالحياة المعاملة السيئة «للاحتلال» العثماني ومذابح الأرمن. وقد أغضب المسلسل الحكومة التركية التي كانت العلاقة معها سيئة، بينما يخضع الفيلم لصياغات النظام حول الوحدة الوطنية السورية في مواجهة ظلم القوى الخارجية.

(١٧) هذا بالطبع تفسير مختلف عن تفسير صمام الأمان، لكنه على الرغم من ذلك تفسير «وظيفي».

(١٨) سكات، **السيطرة**، ص. ٩٢. أنظر أيضاً، **الظلم: القواعد الاجتماعية للطاعة والثورة** (وايت بلينز، نيويورك: دار إم إي شارب، ١٩٨٧)، ص. ٨٤.

(١٩) باربارا هارلو، مقدمة لـ **الحريم الاستعماري**، لمالك ألولا (مينيابوليس: دار جامعة مينيسوتا، ١٩٨٦)، ص. xi. تعبير «التحدي والجواب اللاذع» مستعار من مناقشة بيير بورديو للمجتمع الكابيلياني (Kabylian

society)، في **الخطوط العامة للنظرية والممارسة**، ترجمة ريتشارد نايس (كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٧٧)، ص. ١٢.

(٢٠) يلاحظ بارينغتون مور بأنه، «في أي مجتمع هرمي توجد حدود على ما... ما يمكن أن تفعل المجموعات المسيطرة والخاضعة... ما يجري، مع ذلك، نوع من الاستشعار المستمر لمعرفة ما يمكن أن يفعلوه، ويكتشفوا حدود الطاعة والتمرد». مور، **الظلم: القواعد الاجتماعية للطاعة والثورة**، مذكور في كتاب سكات، **السيطرة**، ص. ١٩٢. أنظر أيضاً مناقشة سكات «لاستشعار حدود الممكن» في ص. ١٩٢-٢٠١.

(٢١) أجرى علماء الأنثروبولوجيا الذين يدرسون الشرق الأوسط حديثاً دراسات هامة حول التلفزيون والأفلام، حاولت الاجتهاد في حل إشكالية «استقبال» المشاهدين. أنظر ليلى أبو لغد، «تفسير الثقافة بعد التلفزيون»، **التصوير** ٥٩ (صيف ١٩٩٧): ١٠٩-١٣٤؛ و«موضوعات المسلسلات: التلفزيون المصري والسياسة الثقافية للحداثة»، **العالم منفصلاً: الحداثة خلال منظور المحلي**، تحرير دانيال ميلر (لندن: دار روتلدج، ١٩٩٥). أنظر أيضاً، والتر آرمبرست، **الثقافة الشعبية والحداثة في مصر** (كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٩٦). من الصعب معرفة كيف يستقبل الناس ما يشاهدون بالضبط على التلفزيون، وفي المسرح والأفلام، لكن عدداً من المسرحيات الشعبية السورية تُصور حية، ويعاد إنتاجها على الفيديو، الأمر الذي يسمح للمشاهدين اللاحقين ليعلموا متى يضحك الجمهور. في بعض الأوقات، شاهدت التلفزيون مع أسر، وتحديداً مع صديقة لفتت نظري إلى الأجزاء المضحكة في مسلسل **مرايا**. تحب صديقتي المسلسل خاصة عندما كان يعالج مواضيع سياسية صريحة، كما أنها كانت «مستغربة» لأن الممثل يستطيع قول عبارات «خطيرة».

(٢٢) حول تاريخ المسرح السوري للسنوات من ١٨٧٣-١٩٨٢، أنظر وصفي المالح، تاريخ **المسرح السوري** (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤). ولمناقشته حول دريد لحام، أنظر ص. ٢١٥-٢١٨. في أعمال دريد لحام، يُعرض البطل غوار الطوشة غالباً على أنه مهمل وبخيل وكسول وصاحب مقالب ـ وباختصار شخص أبله تقليدي. وهو يلبس طربوشاً، وشروالاً، وقبقاباً،

الأمر الذي يعرّفه (ولو بشكل مبالغ فيه) على أنه ابن دمشق. (أنظر الفصل المعنون «دريد لحام»، في كتاب سمير عبده، **التحليل النفسي للفنانين العرب**، مطبعة عجلوني، ١٩٨٨، ص. ١١١-١١٩). في المسلسلات التلفزيونية الأولى لدريد لحام، مثل غوار، كان يبتعد عن المواضيع السياسية، لكن في عام ١٩٦٩، بعد الحرب العربية-الإسرائيلية عام ١٩٦٧، بدأ لحام يمثل مقاطع علنية تنتقد الحياة السياسية. لمناقشة المواضيع السائدة في المسرح السياسي السوري، أنظر غسان غانم، **المسرح السياسي في سورية**، ١٩٦٧-١٩٩٠ (دمشق: دار علاء الدين، ١٩٩٦).

(٢٣) في مقابلة له، يجادل دريد لحام بأن «الكاتب والفنان يجب أن يمارس رقابة ذاتية... لأن ظروف البلد أكثر أهمية من حرية التفكير». **التضامن**، ٩ يونيو ١٩٨٤.

(٢٤) في مقابلتي مع دريد لحام، كان يجادل بأن «الوطن» فيه الكثير من الإمكانيات، لكن القيم المترافقة مع السلوك الاستهلاكي أصبحت أكثر أهمية من الوطنية. سبتمبر ١٩٩٢.

(٢٥) مؤتمر باندونغ عام ١٩٥٥، كان اجتماعاً للدول الآسيوية والأفريقية، ومنه ظهر عدد من القادة، مثل نكروما ونهرو وناصر.

(٢٦) يعاد عرض حلقات مسلسل **مرايا** بشكل متكرر، وأحياناً خلال شهر رمضان، عندما تجتمع الأسر السورية أثناء الغروب للإفطار ولمشاهدة التلفزيون معاً. وحتى نائب وزير الإعلام السوري اعترف بشعبية المسلسل وشرح بأنه شعبي لأنه نقدي. مقابلة للمؤلفة، ١٩٩٢.

(٢٧) مقابلة مع ياسر العظمة، يونيو ١٩٩٢. يصف العظمة العملية التي يتوصل من خلالها إلى فكرة القصة، بأنه يضع «ورقة كربون» على الناس ثم ينسخ تفاصيل حياتهم. تشير كلمة مرايا إلى مسلسل تم إنتاجه في ١٩٨١، و١٩٨٤، و١٩٨٦، و١٩٨٨، و١٩٩٦.

(٢٨) حقاً، فإن السيرة الشخصية للرجلين مفيدة هنا. ياسر العظمة ينحدر من أسرة قضاة سنية متدينة. دريد لحام شيعي؛ ويشكل الشيعة حوالي ١ بالمائة

من سكان سورية، ويميلون إلى أن يكونوا «قوميين عرب».

(٢٩) مقابلة مع ياسر العظمة، يونيو ١٩٩٢.

(٣٠) الكشك هو عجينة تصنع من البلغر والحليب، يتم تقطيعه إلى قطع صغيرة، تجفف وتستخدم لتحضير أطباق أخرى.

(٣١) تستدعي كلمة بائعي السوق، طنابر، رجالاً يبيعون الطعام والسلع على عربات. إن مهنة الطنابير معتبرة في موقع متدنٍ، مشابه لعمال النظافة. وبإعلانه أنه حتى بياعو الطنابر عندهم محارم ورق، فإن سعيد يدعي مستوى عالياً من النظافة في الشوارع السورية أو فائضاً قياسياً في عرض المحارم.

(٣٢) صيغة الاسم «السياسة»، باللهجة السورية، تلفظ السياسة، وتشبه صوت صيغة الصفة «سياسي» أو الشطارة.

(٣٣) يشبه أبو سعيد هذه العادة بحمار جحا (رايح جاي). جحا هو الشخصية الأسطورية العربية.

(٣٤) بورديو، **الخطوط العريضة للنظرية والممارسة**، ص. ١٦٤.

(٣٥) مقابلة مع علي فرزات، ١٩٩٢.

(٣٦) تحدث عدد كبير من المثقفين السوريين الذين قابلتهم خلال فترة بحثي الميداني في عام ١٩٩٢، عن «رقيبهم الداخلي»، الذي كان له أثر في كيفية ونوعية ما كتبوا، وكيفية ونوعية ما قرأوا. أنظر أيضاً روبرت دارنتون، «الرقابة، نظرة مقارنة: فرنسا ١٧٨٩ ـ ألمانيا الشرقية ١٩٨٩»، في **التصوير** ٤٩ (شتاء ١٩٩٥): ٥٤. المراقبون في ألمانيا الشرقية «أصروا على استخدام أقلامهم الزرقاء بمهارة خفيفة، لأن أغلب الرقابة الفعالة وقعت ـ في العملية التخطيطية وفي رؤوس المؤلفين». ويجد دارنتون أن «الرقابة أثرت على كل واحد له علاقة بالأدب، وليس فقط الرقباء. لقد أثرت على الطريقة التي يكتب بها الكتاب والطريقة التي يقرأ بها القراء. إنها تحدد العلاقة بين الكاتب والقارئ، والقارئ والنص» (ص. ٥٨).

(٣٧) مقابلات مع علي فرزات، ١٩٩٢، و١٩٩٦.

(٣٨) ميدل إيست واتش، **سورية بلا قناع: قمع حقوق الإنسان من قبل نظام الأسد** (نيو هيفن: دار جامعة ييل، ١٩٩١)، ص. ١١٦.

(٣٩) مقابلة مع علي فرزات، ١٩٩٢. استحضر مثقفون آخرون، أرادوا أن يبقوا مجهولين، هذا التفسير أيضاً.

(٤٠) لمناقشة حول الظروف المادية، وتاريخ ودور ومشاكل النخبة المثقفة العربية كطبقة مميزة، أنظر **الوحدة**، رقم ٤٠، يناير ١٩٨٨، خاصة: محمد أحمد اسماعيل علي، «المثقف العربي بين التغريب والأصالة»، ص. ٦-١٧؛ أحمد مجدي حجازي، «المثقف العربي والالتزام الإيديولوجي»، ص. ١٩-٣٢؛ جمال علي زهران، «تأثير العودة المجتمعية على دور المثقف العربي»، ص. ٣٣-٤٧؛ معين خليل عمر، «نماذج من المثقفين في المجتمع العربي»، ص. ٤٨-٥٥؛ جورج طرابيشي، «من المثقفين إلى الإنتليجسيا»، ص. ٦٢-٧٣؛ الطاهر لبيب، «العالم والمثقف والإنتليجسيا»، ص. ٩٩-١١١.

(٤١) يقترح أحد المخرجين بأن صالة العرض يمكن أن تتسع لثلاثمئة مائة شخص فقط. بحد أعلى، يمكن لـ ١٤٠,٠٠٠ شخص رؤية فيلم خلال فترة عشرين أسبوعاً في دمشق. أكثر من ذلك، لقد تحول المنتجون في القطاع الخاص إلى التلفزيون. فالحلقات التلفزيونية أسهل في التوزيع والبيع بأسعار محددة، الأمر الذي يجعلهم يتحملون مجازفة أقل من الأفلام. وتعتبر السعودية زبوناً أساسياً للتلفزيون السوري، ويمكن للمنتجين السوريين أن يحسبوا التكاليف والربح قبل البدء في الإنتاج. مقابلة للمؤلفة، ١٩٩٦.

(٤٢) يعود إنتاج الأفلام في سورية إلى العشرينيات من القرن الفائت. وفي أواخر الأربعينيات، وبتشجيع من الممولين والموزعين اللبنانيين، بدأ صناع الأفلام السوريون بإنتاج عدة أفلام في السنة، وغالباً فإنها أفلام كوميدية وغنائية. كما أن استوديو عسكرياً سورياً جديداً أنتج أفلاماً جادة، خلال فترة الوحدة مع مصر من ١٩٥٨-١٩٦١، حيث أوجدت الحكومة استديو للأفلام داخل وزارة الثقافة لم يدم لفترة طويلة.

(٤٣) فاز محمد ملص بالجائزة الأولى في مهرجاني فالنسيا وكارثيج لفيلمه الأول، **أحلام المدينة** (١٩٨٤). وحصل فيلمه الثاني، **الليل** (١٩٩٢)، على تقدير دولي وإعجاب في مهرجان سان فرنسيسكو في عام ١٩٩٤. كلا الفيلمين يحتويان على روايتين تعودان إلى الفترة السابقة على البعث، لكن بينما نجح فيلم **أحلام المدينة** في الحصول على موافقة الرقيب في سورية، لم يعرض فيلم **الليل** للجمهور العام إلا في عام ١٩٩٦. فيلمان آخران ذوا دلالات سياسية ظهرا في أواخر الثمانينيات، هما: **ليال ابن عوى**، لعبد اللطيف عبد الحميد، **ونجوم النهار** لأسامة محمد، تم إكماله في ١٩٨٨.

(٤٤) مقابلة مع أسامة محمد، ١٩٩٦.

(٤٥) لمناقشة آراء محمد حول دور السينما، أنظر أسامة محمد، «الكراسي خارج صالات العرض»، في صحيفة **الحياة**، ٢١ مارس ١٩٩٥، ص. ١٨. يشبه في هذه المقالة السينما بالميدان الطبي، التي تخترق الأماكن الصعبة والحاسمة في حياتنا. إنها نوع من «نزع الروح» و«جمال ورعب هذا النزع» في آن واحد.

(٤٦) تم عرض فيلم محمد ملص، **الليل**، على سبيل المثال، حديثاً في سورية، بعد سنوات من التأخير. ولايسيء الفيلم في أغلبه للفهم التاريخي الرسمي لضياع فلسطين وقيام دولة إسرائيل، لكنه يستخدم سياق الانقلابات العسكرية في سورية في الأربعينيات، لينتقد التظاهر والمبالغة للأحكام العرفية بشكل عام. يتمحور الفيلم حول عائلة من مدينة القنيطرة الواقعة في هضبة الجولان، ويخيط علاقات متشابكة بين الأحداث السياسية، وصراعات الجوار، والمسؤوليات الشخصية لينتج صورة منسوجة ومحببة وجميلة لما يطلق عليه ملص «جيل الأباء»، لما قبل وبعد استقلال سورية. يأخذ فيلم ملص بعض المجازفة السياسية. ويقترح عرضه للتضحية، بشكل ملاحظ، بأن تضحيات المواطنين سوف يتم السيطرة عليها من قبل رجال عسكريين تغلب احتفالاتهم الزائفة على الالتزامات السياسية الفعلية للناس. وكما يقول البطل الرئيسي، «الخوف هو في أن نضحي ونموت، ثم يأتي بعض أولاد الحرام ليفاوضوا فوق جثثنا» ـ هذا المقطع تم قصه في النسخ

السورية للفيلم. في إحدى اللقطات لضابط عسكري يلقي التحية بينما هو واقف بين قرني خاروف ضخمين، حيث يبدأ وينهي رواية الفيلم، لتأكيد مواضيع الاستغلال والعبث.

(٤٧) مقابلة للمؤلفة، ١٩٩٦.

(٤٨) عبارة دعائية على غطاء الفيديو للمالح.

(٤٩) المرجع السابق.

(٥٠) أنظر سمير ذكرى، **حادث النصف متر** لوصف للطريقة التي خدعت من خلالها البيانات الإعلامية السورية السوريين أثناء حرب ١٩٦٧.

(٥١) الوصف الكلامي للحلم هو لي.

(٥٢) سيغموند فرويد، **النكات وعلاقاتها باللاوعي**، ترجمة جيمس ستراكي (نيويورك: دار دبليو دبليو نورتون، ١٩٦٠)، ص. ١١٨-١٢٠، ١٣٤-١٣٨.

(٥٣) أنظر فرويد، **النكات**، ص. ١٤٣، للطبيعة العامة للنكتة. لمناقشة حول متطلبات التوافق النفسي للنكتة، أنظر المرجع السابق، ص. ١٥١.

(٥٤) ليست النكات حول الأسد وأساطيره السياسية هي النكات الوحيدة التي تروى في سورية، لكنها الأكثر سياسية وخطورة. فعلى المتحدث أن يعرف ويثق عموماً بكل من في الغرفة. فإذا أبلغ أحد على المنكت، فقد يذهب المنكت إلى السجن بتهمة إهانة الأسد أو النظام الذي يمثله. أولئك الذين رووا لي نكاتٍ، فعلوا ذلك إما في سياق بحثي أو في الحفلات التي حضرتها، وقد فعلوا ذلك بمخاطرة كبيرة على حياتهم. النكات التي تم جمعها هي من رجال ونساء، على الأغلب بين عمر ثمانية عشر وستين عاماً؛ مسيحيين وسنيين وعلويين؛ وهم ممثلون لخلفيات طبقية متباينة. وقد رويت لي كل النكات باللهجة السورية.

(٥٥) مقارنة قائد عربي مع القادة الغربيين ليس أمراً فريداً بالنسبة إلى سورية. لنكات سياسية أخرى تقارن القادة العرب مع الغربيين، أنظر إبراهيم ميحاوي، «العلاقة بين اللغة والمنظومة الثقافية للنكتة: الأبعاد الاجتماعية-

اللغوية للأنواع الفلوكلورية العربية»، في **دراسة اللغة العربية في المجتمع: قضايا وأبعاد**، تحرير ياسر سليمان (سورية، إنكلترا، ١٩٩٤)، ص. ١٥٥-١٧٦. يكتب ابراهيم ميحاوي حالياً كتاباً يركز على النكت السياسية حول القادة العرب.

(٥٦) لأشكال مختلفة لهذه النكتة في دول الكتلة الشرقية، أنظر **مجمع النكت السياسية الرومانية** (لندن: دار الجامعة المتحدة، ١٩٨٦)، ص. ١٧٠.

(٥٧) مع أنه من غير المسموح نقد الحزب عموماً، يمكن للفرد أن يقترح أحياناً بأن الحزب غير جدير بقائده، الأسد. ولذا فإن التنكيت حول الحزب لا يحمل نفس درجة المخاطرة مثل التنكيت حول الأسد. مثلاً: **أراد شخص أن يشتري دجاجتين، فوجد محلاً اسمه دجاج البعث (على اسم حزب البعث). فقال لصاحب المحل: «أعطني رفيقتين مقليتين»**. (١٩٩٢، ١٩٨٩). وهناك طيف واسع من النكات الجنسية والنكات حول أهل حمص، المدينة السورية الرابعة. النكات الأخرى المنشورة حول الأسد، حسب علمي، موجودة في كتاب خالد قشطيني، **الفكاهة السياسية العربية** (لندن: دار الكتب الرباعية، ١٩٨٥). كتب قشطيني كتاباً بالعربية يتناول بشكل أساسي، ولكن ليس كلياً، الفكاهة الغربية. أنظر قشطيني، **عالم ضاحك: فكاهات، شعوب ونكاتها** (بيروت: دار الحمراء، ١٩٩١).

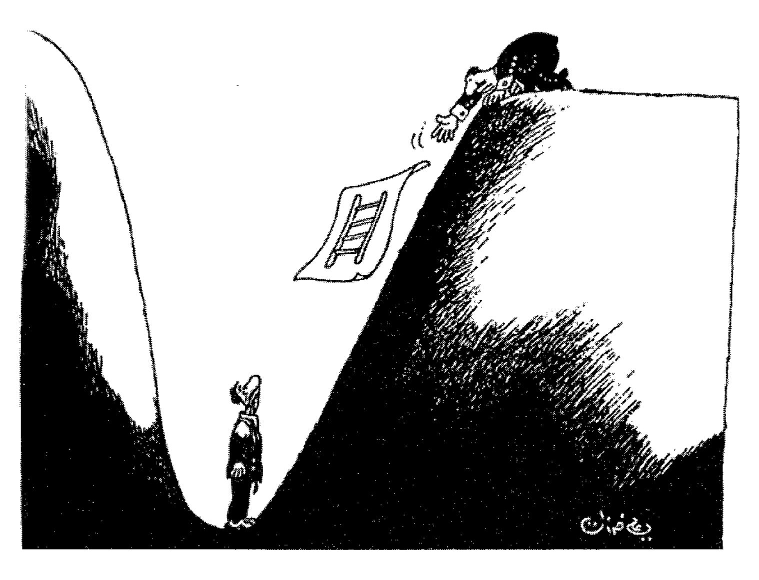
(٥٨) هذه النكتة لها عدد من الصيغ المختلفة التي تقع في دول متعددة وتشير إلى قادة مختلفين. فحسب بعض الدارسين، أول ما رويت هذه النكتة كانت حول شارل ديغول ثم تم تبنيها لقادة آخرين. لنسخة مصرية لهذه النكتة، أنظر عفاف لطفي ـ سيد مارصوت، «الفكاهة: سيف ذو حدين»، **في نشرة جمعية دراسات الشرق الأوسط** ١٤، رقم ١ (يوليو ١٩٨٠): ٩. ولنسخة روسية، أنظر بانك و دونديز، **جائزة أولى**، ص. ١٥٧.

(٥٩) يبدأ الصف أمام القنصلية الأميركية في التشكل عادة من الساعة ٥,٣٠ صباحاً، بينما تفتح القنصيلة أبوابها في الساعة ٨,٣٠ صباحاً.

(٦٠) أنظر مقالة ميشيل فوكو، «موريس بلانشورت: الفكر من الخارج»، في **فوكو/بلانشوت** (نيويورك: دار كتب زد، ١٩٨٧).

(٦١) أخذت هذه النقطة من ليلى أبو لغد التي تجادل بأن الدراسات حول المقاومة يمكن أن تستخدم «كتشخيص للسلطة». ليلى أبو لغد، «رومانسية المقاومة: متابعة تحولات السلطة من خلال المرأة البدوية»، **الأنثربولوجيا الثقافية الأمريكية** ١٧ (فبراير ١٩٩٠): ٤١، ٤٢، ٤٨.

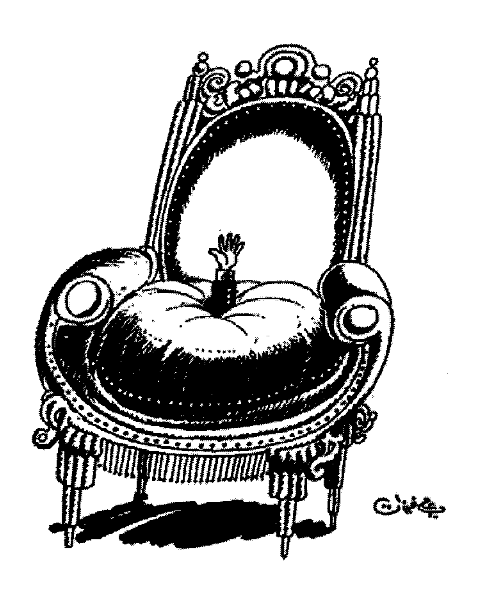
الصور ١٠ ـ ٢٨ من أرشيف رسام الكاريكاتير علي فرزات. كل الرسوم الكاريكاتيرية رُسمت في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات. الصور من ١٠ ـ ٢٤ تم السماح بنشرها من قبل الرقابة، لكن الرسوم ٢٥ ـ ٢٨ لم يُسمح بها.



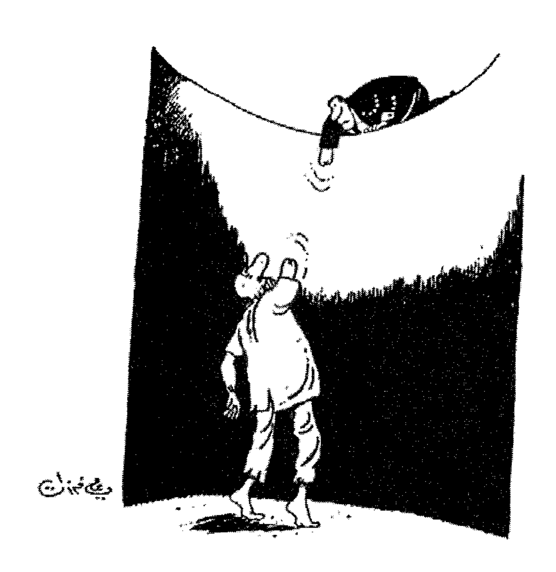
صورة رقم ١٠



صورة رقم ١١



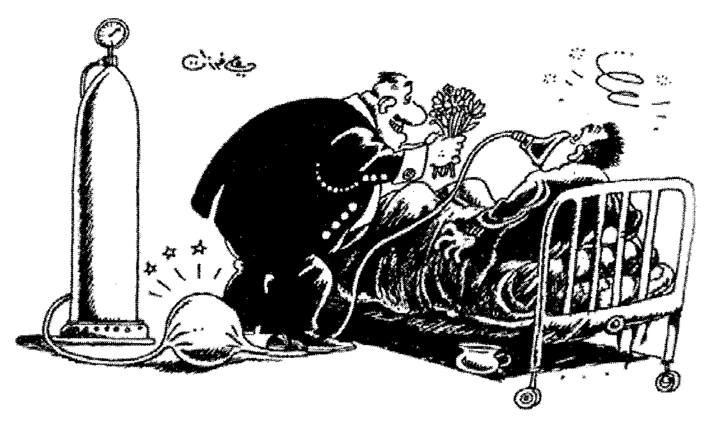
صورة رقم ١٢



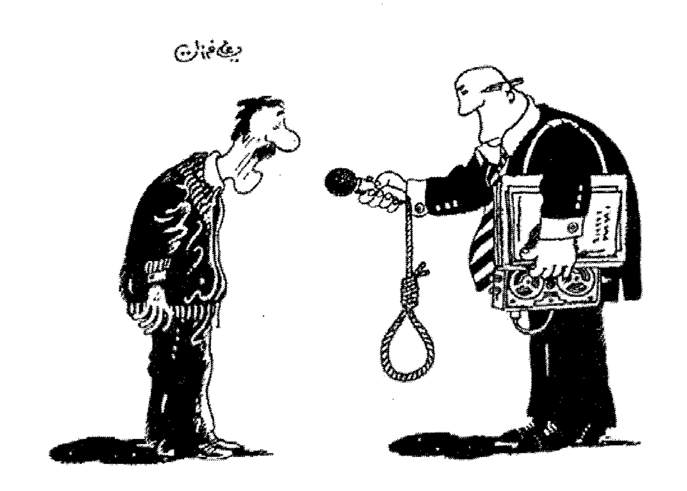
صورة رقم ١٣



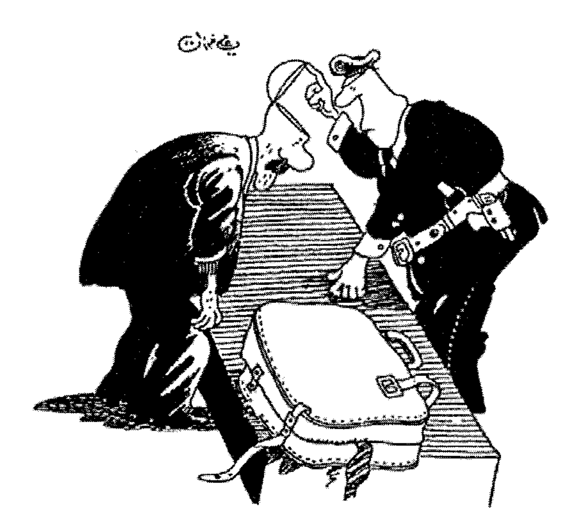
صورة رقم ١٤



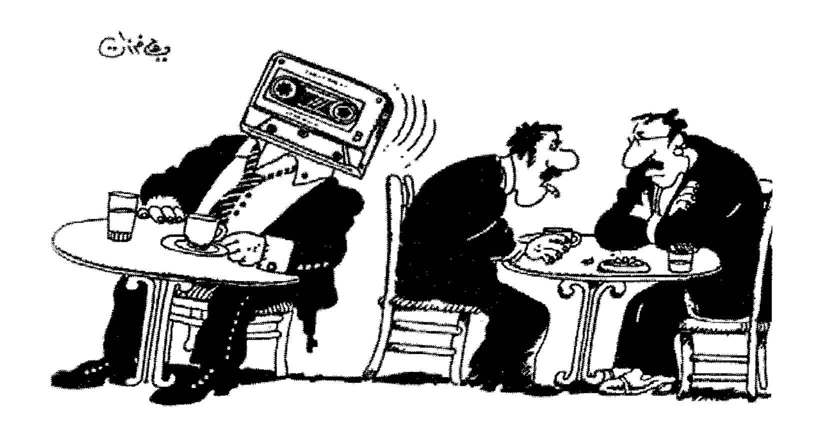
صورة رقم ١٥



صورة رقم ١٦



صورة رقم ١٧



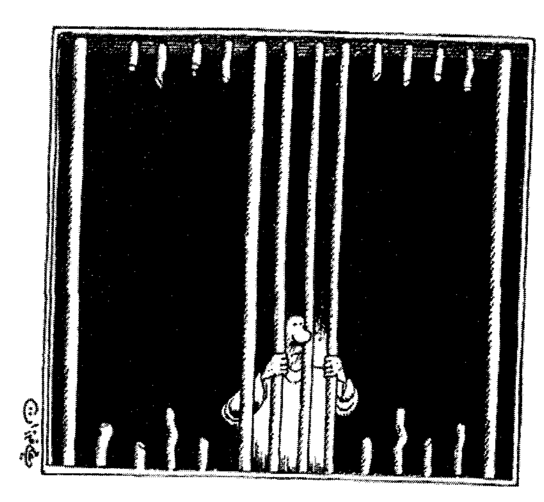
صورة رقم ١٨



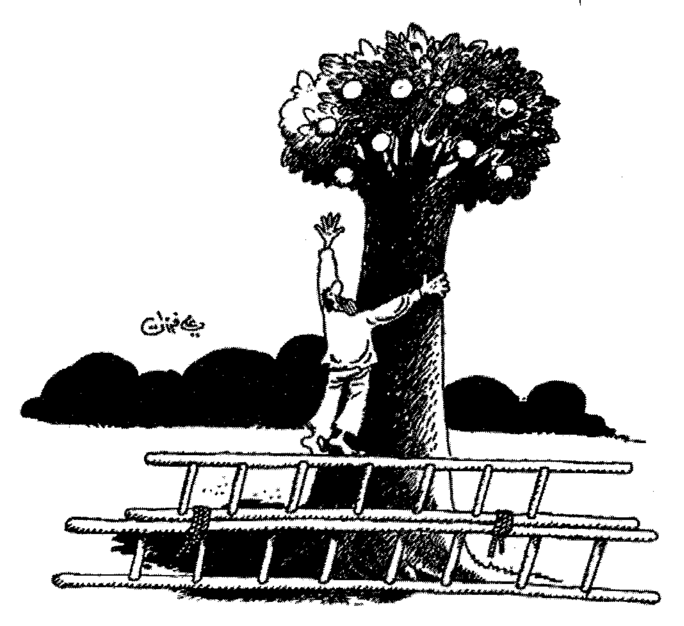
صورة رقم ١٩



صورة رقم ٢٠



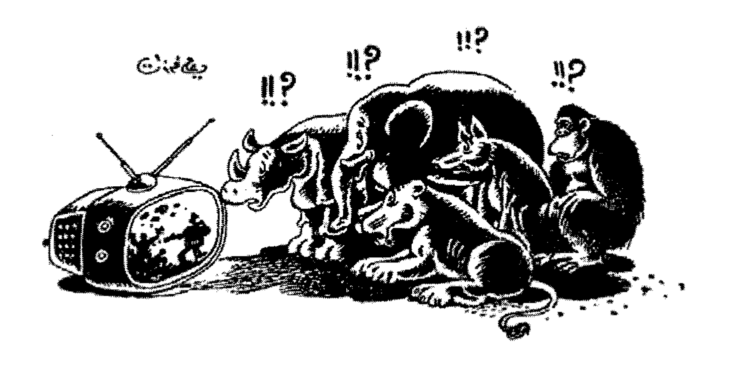
صورة رقم ٢١



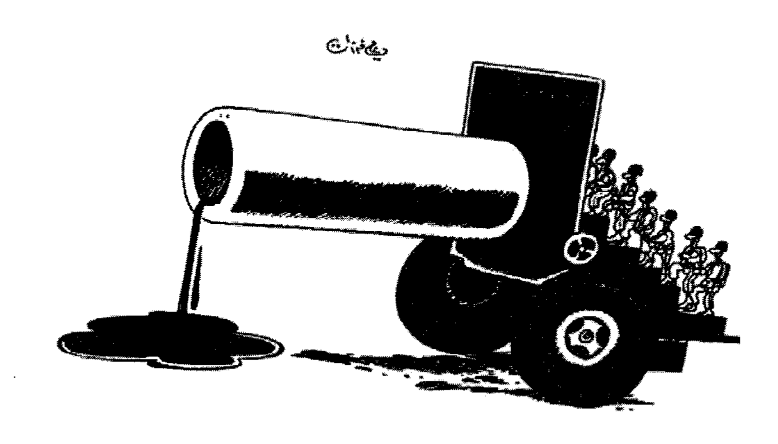
صورة رقم ٢٢



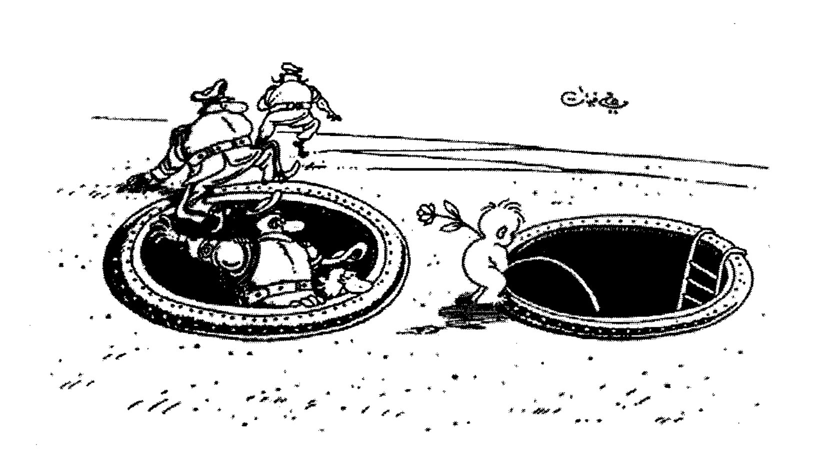
صورة رقم ٢٣



صورة رقم ٢٤



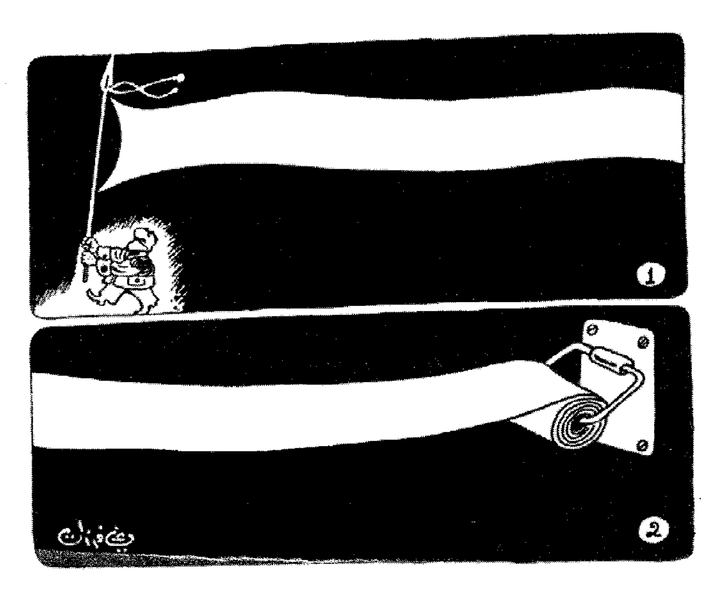
صورة رقم ٢٥



صورة رقم ٢٦



صورة رقم ٢٧



صورة رقم ٢٨

الفصل الخامس

تعقيد المطاوعة

لو كنت تعرف فخامتك من أي عبء قد أطلقتني. لقد حررتني من شرف كوني رئيساً لـ ٥ مليون ساكن كلهم يعتبرون أنفسهم سياسيين بامتياز. يدعي نصفهم لنفسه مهنة قائد. ويعتقد ربعهم بأنهم أنبياء؛ ويعتقد عشرة بالمائة على الأقل بأنهم آلهة. سوف تأخذ مهمة الوصاية على شعب يعبد الله والنار والشيطان[١].

كانت هذه الكلمات الشائعة لرئيس سورية (السابق) شكري القوتلي وهو يسلم حكم سورية إلى الرئيس المصري جمال عبد الناصر[٢]. إذا قُرئت على خلفية عصر الأسد، فإن عبارة القوتلي تحمل نبرة الحنين إلى الماضي (نستالجيا). وحسب كل المصادر، فإن شعب سورية كان مُسيساً من فترة الانتداب الفرنسي وحتى قيام دولة الوحدة العربية المتحدة عام ١٩٥٨. وشهدت سورية فترة من الحياة البرلمانية الحيوية منذ أوائل الأربعينيات حتى منتصفها، أعقبتها سلسلة من الانقلابات العسكرية (ثلاثة منها وقعت عام ١٩٤٩

وحده). ولم تكن المؤسسات الناشئة في الدولة السورية قادرة على احتواء الصراعات ضمن الحدود الديموقراطية، لكن أجواء الاضطرابات في الأربعينيات، والتي استمرت خلال الخمسينيات، عكست قابلية المجتمع السوري على ترجمة التوجهات السياسية المتنوعة إلى وجهات نظر عامة ذات مغزى وإلى منظمات نشطة. ولم تستطع أي من هذه المنظمات تحقيق أغلبية انتخابية (في البرلمان)، ولجأ كثير من هذه المنظمات إلى أساليب، تجاوزت البرلمان، لتحقيق أهدافها.

إن ظاهرة عدم التسيس التي يقال إنها بدأت عندما اتحدت سورية مع مصر عام ١٩٥٨، أصبحت واضحة بشكل متزايد بعد الانفصال، وخاصة تحت احتكار حزب البعث للحكم عام ١٩٦٣. ومع ذلك، فإن حكم البعث لم يكن متماسكاً في بدايته، كما استمرت تيارات معارضة بأنشطتها. ولم نلاحظ ظاهرة عدم التسييس في الحياة العامة بشكل واضح، حتى عام ١٩٧٠ تحت حكم الأسد. استخدم الأسد وسائل متعددة ليثني المعارضة السياسية: فلقد أنفق الموارد وأعطى الحوافز لأولئك الذين التزموا بالقواعد الجديدة، ووظف قواته الأمنية ضد أولئك الذين رفضوا الالتزام بهذه القواعد. ومثل أغلبية، الدول القومية المتشكلة حديثاً، إن لم يكن كلها، حاولت سورية أن تجد حلولاً، بالتفاوض، للخلافات الإثنية والسياسية في ظل ظروف بناء الدولة-الأمة، لتحافظ على السلم الاجتماعي، ولتحول طاقات النظام التدميرية المحتملة إلى خطوط بناءة. وكان جزءاً مهماً من هذه المفاوضات حول العالم الرمزي، عندما يحاول النظام إدارة نظام المعاني بشكل منسجم مع النظام المدني ويساهم بإنتاجه.

لقد بحث تحليلي بالتفصيل في ظاهرة تقديس الأسد، وفي بعض الآليات الانضباطية التي تقوم من خلالها الدولة القومية المتشكلة بإنتاج المطاوعة، التي تستحضر معها التجاوزات أيضاً. يهدف هذا الفصل الختامي إلى الإجابة عن سؤالين في الإطار العام المقارن، وهما: ما هي آثار هذه التحقيقات لفهم ظاهرة السلطة والمطاوعة بشكل عام؟ وما هي آثار هذه الدراسة على الرموز السياسية؟

إن الفهم الحالي لظاهرة المطاوعة يتوقف عموماً عند اعتبار الطرق التي يمكن من خلالها للعروض الرمزية للسلطة أن تنتج الطاعة للنظام. وبالاعتماد على مفاهيم ماكس فيبر للسلطة والدولة، يستند العلماء الاجتماعيون بشكل نموذجي على واحد أو أكثر من أنواع المطاوعة المتضمنة في التصنيف الآتي: ١) «مطاوعة معيارية طوعية» أو شرعية، «عادة بسبب الاتفاق على القيم ومخرجات (النظام السياسي)»؛ ٢) «مطاوعة نفعية، المطاوعة التي تفيد الفرد أو المجموعة»؛ ٣) «مطاوعة إكراهية، تستند إلى الفرض بالقوة أو العنف أو الإرهاب أو التهديد بهذه الأساليب»[٣]. لكن ظاهرة تقديس الأسد فشلت في إنتاج «الشرعية»، وعليه فلا يمكن أن تندرج تحت يافطة «المطاوعة الاعتبارية الطوعية». تستحوذ الظاهرة على سرد للمعاني وتضع الأسد ضمن نظام القيم السائد. لكن المطاوعة الاعتبارية الطوعية تتطلب أن يكون هناك مشاركة في القيم والأهداف، وهي منفصلة تماماً عن الخضوع غير القابل للتصديق للسلطة كما تتطلب الرواية الخيالية لظاهرة تقديس الحاكم. إن استمرارية ظاهرة تقديس الأسد تستند بلا شك إلى الاستراتيجيات النفعية والإكراهية إلى حد ما، لأن الفشل في الأداء (المشاركة) قد يقود إلى صعوبات اقتصادية أو عقاب، والأداء الجيد يساعد على تحسين الأمن، ومن الممكن أن يعزز الفرص الاقتصادية

والسياسية. إن المطاوعة الإكراهية لا تعني بالضرورة الخضوع، لكنها، مثل المطاوعة النفعية، تنتج من مجرد حساب بسيط للمواءمة، بحيث تتغير شروطها بتغير الظروف. بالإضافة إلى ذلك، فإن صياغات المطاوعة الإكراهية والنفعية تركز على المكافآت والعقاب المادي، بدلاً من دور الأيديولوجيا كآلية للتحكم في غياب التزام اعتقادي أو شعوري.

إن الدليل المقدم هنا لحالة الأدوات الانضباطية الرمزية والبلاغية يستوجب بلورة نظام فرعي للمطاوعة الإكراهية غير محدد في الأدبيات حتى الآن ـ يمكن أن يطلق عليه القوة «الانضباطية ـ الرمزية». يدل الانضباط على التحكم المتحصل من فرض الطاعة أو النظام العام. تشير الممارسة الانضباطية الرمزية، عندها إلى الطرق التي تُنتج من خلالها السلطة وذلك بتصويرها، ومن خلال عرض الصيغ البلاغية ورموزية الدولة التي تخدمها في الحياة اليومية للمواطنين، وذلك لتعويد الناس على ممارسة إيماءاتها وترديد شعاراتها المشكلة لطاعتهم. إن ظاهرة تقديس الأسد لا تعتمد ببساطة على قدرتها التأثيرية على فرض آليات أخرى فحسب، بل **إن ظاهرة تقديس الحاكم بحد ذاتها آلية** (للسيطرة).

القوة الانضباطية الرمزية كنوع من التحكم

من اليسير فهم كيف أن العروض المنظمة والمهرجانات الشعبية تقدم **مناسبات لفرض المطاوعة**، إذ كما شاهدنا، فإن حضور العروض الرسمية إجباري أحياناً، كما أن الأوجه الأخرى للمشاركة في ظاهرة تعظيم الحاكم هي نتيجة التحكم البوليسي

والذاتي. ويبدي الناس حذراً حول كيفة الكلام أو حتى الكلام على الرئيس في أكثر الجلسات العامة غير الرسمية، وأثناء ركوب الباص، وفي الأماكن العامة، وفي الحديقة، أو حتى في المقهى. وتعتبر الملاحظات الشهفية (حول الرئيس) مهينة عموماً بدلاً من أن تكون تفخيمية بحق القائد السوري، الأمر الذي يوحي بأن سلطة الأسد لا تعشش فقط في العروض المنظمة بغرض فرض الطاعة، بل أيضاً في الصمت حول شؤون السياسة الداخلية التي تميز الحياة اليومية.

تحتاج الطرق التي تعمل من خلالها صور السلطة والطاعة بحد ذاتها لتنتج السلطة والطاعة إلى تفسير إضافي. فضمن تصنيف المطاوعة الإكراهية، لا تستند الأنظمة فقط إلى حقيقة العقاب، بل وبشكل رئيسي إلى توقعه. إن محور المطاوعة الإكراهية ليس في إيقاع العقاب إلى الذين لا يطيعون، بل في نشر التهديد الحقيقي بالعقاب. لكن العقاب، حتى يكون قابلاً للتصديق، يجب أن ينفذ على الأقل بين حين وآخر، وعموماً ما يكون تنفيذ العقاب كافياً لمطاوعة أغلبية المواطنين. يطيع الناس، في ظل **المطاوعة الإكراهية**، لأنهم يخافون من العقاب.

وتتطلب إدامة التهديد بالعقاب، ما يسميه المؤرخ لويس مارين «إسكان القوة في مخزون من الإشارات»، مقترحاً علاقة مهمة بين التعبير عن السلطة السياسة وبين إحضارها[٤]. وإلى الدرجة التي تعني السلطة بمعناها البدائي القدرة على استخدام القوة، يقترح مارين أن التقديس السياسي والعروض المرافقة لها تعمل كقوة عقاب غير ممارسة، لكنها مع ذلك ظاهرة من خلال التعبير عن احتمال استخدامها. وفي حالة سورية، فإن الآثار الخيالية والمبالغة

والمتعددة لصور الأسد إلى جانب المواطنين المطيعين، تحول العنف المادي إلى احتمال إكراهي.

إن صور المواطنين الذين يكيلون المديح لحكم الأسد، ويشكلون وجهه بشكل جماعي (أثناء المهرجانات)، ويوقعون بيعتهم بالدم، أو يعرضون ببساطة صورة شخصية له على نوافذ محالهم، كل ذلك يوصل إلى السوريين في أنحاء البلاد رسالة بوقع سلطة الأسد بشكل مستقل عن استعداده لاستخدامها. وكما لاحظ جيمس سي سكات، «فإن العرض الفعال بنقل انطباع حول القوة الحقيقية ووجود الإرادة لاستخدامها قد يخفض الاستخدام الحقيقي للعنف»(٥). إلى هذا الحد، فإن ظاهرة تقديس الأسد آلية فعالة للسلطة لأنها بينما توفر في الاستخدام الفعلي للقوة، فإنها تعمل لتنتج الطاعة. إن الأسد قوي لأن الناس يتعاملون معه على أنه قوي؛ فالعروض أدوار يؤديها الناس معتبرينه قوياً، وبذا يساعدون على جعله كذلك. وبكلمات أخرى، فإن الأنظمة السياسية متماسكة ليس فقط بفعل رؤية مشتركة، وكسب مادي، وجزاء، لكن أيضاً بأداء الأدوار المتغيرة وغير المستقرة للقوة والضعف، والتي لا تقل أهمية لكونها رمزية. لا تزود العروض مناسبة لفرض الطاعة فقط، بل أيضاً تعبر عن استخدامها، وبذا تعمل لخلق عقلية من الوهن الشعبي الذي يساعد على تجديد سلطة النظام. وكلما زادت درجة سخافة الأداء المطلوب، كلما برهنت بجلاء أن النظام يمكن أن يجعل أغلب الناس يطيعون في معظم الأوقات.

إن ظاهرة تقديس الأسد وعروضها المرافقة هي محورية لإيجاد ما سماه تي فوجيتاني في كتابه عن الملكية اليابانية «نوع من السيطرة المرئية»، والتي يتصرف المواطنون من خلالها كما أنهم مراقبون

لأنهم قد يكونون بالفعل كذلك[٦]. فصورة الأسد، كقائد متسام، ونظراته المراقبة لسلوك السوريين، بإظهار قواته المسلحة المجهولة والمراقبة لكل شيء ـ بكلمات أحد السوريين، بأنهم «أعين الأسد وأذناه»[٧] - يُمَكن من «تواجد» قوات الأمن حتى عندما يعلم الإنسان بأنهم غير موجودين. وبالتأكيد لا تمثل الأجهزة الأمنية الطريقة الوحيدة التي توصل السوريون من خلالها إلى ضبط أنفسهم، فصورة الأسد الموجودة في كل مكان والتي ترى كل شيء، إضافة إلى انتشار فرص ليظهر المواطنون طاعتهم له، كل ذلك ييسر عملية بناء الدولة القومية المشتملة على أناس أدمجوا في أنفسهم المراقبة الذاتية، وذلك بتخيل أنفسهم على أنهم موضع مراقبة النظام.

إن أثر سلطة النظام ظاهرة في الاستجابة النشطة لتعبئة المواطنين، لكنها ظاهرة أيضاً في المطاوعة السلبية لدى المواطنين، في اللامبالاة الساخرة لأولئك الذين يطيعون لأنهم تعودوا على التقديس أو لكي يُتركوا وشأنهم في سلام. إن إعادة إنتاج السرد والإشارات الفارغة والاحتفالات التي لا نهاية لها وطول فترة المناسبات الرسمية بحد ذاتها، كل ذلك يُتعب أجساد وعقول منتجيها ومستهلكيها. ويصعب إدامة الإلهام على مدى الزمن حتى في الأنظمة الثورية، وأكثر من ذلك في الحالة السورية التي هي غير ثورية، لكن، وشكراً لظاهرة التقديس جزئياً، فالنظام السوري هو بعض المعاني يتجاوز ما هو سياسي (postpolitical). إن الملل من العروض المبهرة الرسمية، الأمر الذي يبدو تناقضاً ظاهرياً، هو جزء من قوة ظاهرة التقديس. فاللغة والرموز الرسمية تعمل لقتل السياسة بشكل وقائي قبل أن تظهر، وتبعد الناس عن التسييس من الممارسات المنظمة التي من خلالها تمثل المطاوعة تأكيداً لسلامتهم لكن، وأهم من

ذلك، تحرم المواطن والمجموعة من المشاركة الاعتيادية المرتبطة بأفكار الإنجاز السياسي.

لكن عدم التسييس غير تام أبداً في أي نظام. أولاً، يبقى هناك دائماً أناس مسيسون ومعارضون للنظام. وفي ظل الظروف السلطوية، من الصعب إيجاد جماعة منظمة تهدد الأمن القائم، ومع ذلك تحصل الانتفاضات. وحتى عندما يكونون مهزومين، فإنهم يبرهنون على أن الناس المهتمين وغير الساخرين، يستمرون في الوجود بين هؤلاء (غير المبالين والساخرين)[٨]. أكثر من ذلك، فإن الممارسات الاستعراضية التي تتطلبها الأنظمة السلطوية تمكن الناس من إخفاء اعتقاداتهم الداخلية من التدقيق العام، وهذا يعني أن الناس لا يتظاهرون فقط بإبداء درجة أكبر من الولاء مما يشعرون بالفعل، بل يتصرفون بشكل أكثر سخرية ولا مبالاة مما هم عليه.

ثانياً، وبعكس آثار عدم التسييس للشعارات المملة والاحتفالات المضجرة، «فالحياة الفكرية تحت الدكتاتورية»، باستعارة عنوان مقالة آندريه بليسو حول الموضوع، لا تستمر فقط، بل إنها تزدهر، خاصة في بيوت الأفراد. ويقدم أستاذ بليسو، كونستنتين نويكا، هذه النقطة بدون تحفظات: «حتى تكون الحياة الفكرية والثقافية سيئة فالظروف جيدة والظروف الجيدة أمر سيئ»[٩]. وتبقى الحقيقة أكثر تعقيداً من هذا الادعاء البسيط، لكن نويكا ليس الوحيد الذي يؤكد على أن الظروف في ظل الحكم الدكتاتوري ـ المحرمات والقيود التي يكافح المواطن في ظلها كل يوم - قد تزيد وتقوي من الانخراط الثقافي والتفكير السياسي، بدلاً من إنتاج السخرية واللامبالاة. فقراءة الكتب الممنوعة في أي بيئة هي تجربة أكثر

أهمية وإثارة من قراءة الكتب المسموحة. وكما يكتب بليسو:

> قاد وجود الرقابة إلى انتعاش معان خفية، وأساليب في الإيماءات والتمويه، تمارس بحذق واستيعاب سريع من قبل جمهور القراء... فالحياة الثقافية والفكرية تحت الحكم الدكتاتوري لها جانب ناري ودراماتيكي، قادر على تعبئة الكيان الكلي لأبطالها، وملاذهم النهائي[١٠].

ويبدو أن مثل هذه «الأساليب التمويهية» تمارس في ظل كل الأنظمة السلطوية. ومع أن الأنظمة يمكن أن تكون يقظة في منعها لكتب أو أفلام معينة، فهناك دائماً «شقوق» و«ثغر» في النظام. يصف روبرت دارنتون في كتابه عن ألمانيا الشرقية سابقاً، كيف كانت الكتب الممنوعة:

> يتم تداولها من خلال شبكة من الأصدقاء الموثوقين. يظهر صديق مع كتاب ويعطيك وقتاً محدداً، غالباً يومين، لتقرأه. فتقوم بالإغلاق حولك في مكان آمن وتعكف على الكتاب ليلاً ونهاراً. لقد كان الأثر غامراً... فالمؤلفون المعارضون المنتمون للجيل الحالي... استطاعوا الإفلات بكفرياتهم وذلك بوضعها في أطر خارجية، كما فعل مونتسكيو وفولتير من قبل. وتعلم كل واحد كيف يقرأ بين السطور[١١].

وبشكل مشابه في سورية، يجري تداول القصص القصيرة والروايات (مثل رواية سلمان رشدي: الآيات الشيطانية)، وتُتداول الأفلام بين مجموعات من الأصدقاء، وكذلك تقارير حقوق الإنسان، والمجلات السياسية الممنوعة، وحتى الصفحات الممنوعة التي تم انتزاعها من كتب مسموحة من قبل الرقيب. يقترح هذا

الإصرار على إيجاد الأفكار السياسية الخطيرة وتتداولها، أن بالإضافة إلى السخرية واللامبالاة، نجد أن السلطة السياسية تفرز أيضاً شروطاً مؤدية للانخراط النقدي. وكما يشرح المخرج التشيكوسلوفاكي ميلوس فورمان، في مقارنته للحياة تحت الشيوعية مع الحياة تحت مجتمع السوق، يقول: «عندما تكون ممنوعاً من الكلام فإنك تعلم ما تريد قوله... تحدد الرقابة ما هو جدير بالحديث عنه. لكن عندما تكون حراً، فعليك تحديد ما هو مهم. وهذا أكثر صعوبة»[١٢]. وبالطبع، لا يطالب فورمان برقابة الدولة، لكنه يقترح بأن الأنظمة السلطوية تحدد شروط التجاوزات بطرق توجه من سيكون معارضاً. إن الذين يفسرون المواد التجاوزية عليهم، كما يكتب دارنتون، التعلم «ليقرأوا ما بين السطور»، ويتجاوز رقابتهم الداخلية حتى يستطيعوا حل ألغاز ما هو مضحك أو مبكٍ (أو كليهما) من خلال الرسائل المشفرة. فهناك نوع من «المؤامرة الصامتة» بين الفنان والجمهور، وهي صلة تشكلت من خلال التجربة المشتركة لعدم التصديق[١٣].

إن إنتاج عدم المبالاة والسخرية، بكلمات أخرى، مثل آليات التحكم الاجتماعي الأخرى، قوية، لكنها في الوقت نفسه، ليست مطلقة أبداً. وإلى الدرجة نفسه التي يتم إنتاج السخرية كأداة للنظام من أجل التحكم، يحتاج الناس إلى صفات عظيمة للحاكم لا يمكن تصديقها. لكن هذا لا يعني أن كل شواهد الهجاء والانتهاكات في سورية بالضرورة تخدم مصلحة الدولة، أو أن هناك «مؤامرة صامتة»، أو أن الدغدغة الناتجة من القراءة الممنوعة يمكن أن تكون بديلاً للنقاشات المعمقة للقضايا السياسية في العلن. ما تمليه هو أن المفكرين، بشكل خاص، يجدون طرقاً لمواجهة الخوف ولتوصيل أفكار بديلة لجماهير مستعدة، يمكنها أن

تتخيل إعادة إنتاج عوالمها حتى ولو لم تكن قادرة على الفعل السياسي.

ومثل الأشكال الأخرى للتحكم الاجتماعي، فإن محرمات ومتطلبات عالم الانضباطية الرمزية تستدعي مناوشات مع النظام حول معاني التجارب التي يعيشها منتجو الرسائل الرمزية ومستهلكوها. إن الخط الفاصل بين الحاكم والمحكوم يمر كالتالي: ١) نفسياً عبر كل فرد؛ ٢) خارجياً أو سلوكياً في كل صراع؛ ٣) وسياقياً: فالشخص الذي هو «حاكم» في مناوشة معينة قد يكون «محكوماً» في المناوشة القادمة. وإذا أخذنا ملاحظة هافيل على محمل جدي بأن الناس يفرضون بعضهم على بعض ما لا يصدقه أحد، فمن المحتمل بأن يكون حتى الأسد أحياناً مطاوعاً لآخر[١٤].

ومع الإبقاء على القناعة بأن خطوط الحدود بين الحاكم والمحكوم معقدة ومتغيرة، يصبح من الممكن تخيل سلطة الانضباط الرمزية على أنها خط أفقي، يُرسم عليه، في أي نظام، طريقة لعب المنافسة السياسية اليومية. على أحد طرفي الخط هناك التهديد الحقيقي بالانتقام، مقترحاً الإيحاء بالخوف من العقاب الجسدي، أو الحرمان الاقتصادي، أو الإقصاء السياسي، أو الاستنكار الاجتماعي. وعلى هذا الطرف، ربما يكون تغلب الفرد المؤقت على الخوف هو مبعث كلام وأفعال نقدية للنظام القائم. ولا تكون المناوشة بين الحاكم والمحكوم فحسب، بل، كما اقترح هافيل، داخل كل شخص. ويتذكر الفرد المناوشة في الانتفاضة التي تغلبت على قدرة النظام أو «إرادته» للاستجابة القمعية. وتعتبر «الثورة المخملية» في ١٩٨٩ في أوروبا الشرقية من الأمثلة الحديثة لذلك. وعلى الطرف الآخر

للخط، تقع الآثار المتعبة والمبعدة عن التسيس والمثيرة للسخرية حول الخطاب. يقع الصراع هنا في الطرق التي يخترع من خلالها الناس استراتيجيات يومية لإبطال مفعول الآثار الباهتة للبلاغة المملة، ولتنفّس، حسب كلام جبرائيل ليسينو، «الأوكسجين المسروق»[١٥].

إن الاحتكاك بين الحاكم والمحكوم على كل نقاط الخط الأفقي يمكن أن يكون واضحاً في الأفعال الجماعية أو انتصارات الأفراد الرمزية حول العالم. وتعتبر هذه الانتصارات أداءً بلاغياً بارزاً، وهو شهادة لما تطلق عليه لورين بيرلانت «الاحتمال غير المحقق للفعل السياسي الثانوي... عندما يقوم الفرد بانقلاب دراماتيكي في المجال العام، وعندما لا يكون عنده مزايا»، وتمضي بيرلانت:

> تلوح وتبهر الجمهور، تضع القصة المسيطرة بحيوية منقطعة النظر؛ كما لو أنها تسجل صوتاً غريباً فوق فيلم كنا قد شاهدناه، فهي تسرد القصة المسيطرة كما لو أن الناس الأذلاء عاشوا بصوت خفيض، لكن ليس بعد الآن؛ فهي تتحدى جمهورها للمشاركة مع فداحة المعاناة التي سردت والشجاعة التي أظهرت، بدعوة الناس إلى تغيير الممارسات المؤسساتية للمواطنة التي يقبلون حالياً[١٦].

ومع أن إدامة التمرد الجماعي أمر نادر في كل من الأنظمة السلطوية وفي الأنظمة الليبرالية الديموقرطية المهيمنة، فإن انتصارات الأفراد التي تستحضر الظروف المشتركة للمعاناة أو عدم التصديق واضحة في كل مكان: فظلم الدولة الرسمية وعَسَفها يستدعيان التجاوزات في أكثر الأنظمة القمعية الظاهرة وفي أكثر الديموقراطيات الليبرالية الوديعة[١٧]. وهذه بعض الأمثلة الممكنة:

الأول هو لأسامة محمد، المخرج السوري الذي نُوقش في الفصل الرابع، والذي يخلق انتهاكه الصريح للممنوعات طرحاً مضاداً ومنتهكاً لادعاءات النظام الرسمية بالوحدة المنسجمة. أو في السياق الأميركي، هناك مارلون تي ريجس، شاعر ومخرج أسود ومثليو الجنس (شاذ)، الذي لا يحتفل فيلمه، **ألسنة مطلقة**، فقط (بالتجاوز)، لكنه هو نفسه المناسبة التي من خلالها ترتفع الأصوات في كورس، تكون عادة غير مسموعة، مع ذلك، ترتفع الأصوات لتعبر عن تجارب مشتركة من العنصرية والمعاداة للمثليين، من ناحية، وفي شهوات جنسية وفخر سياسي، من ناحية ثانية[١٨]. كما لو أن هذه الأفعال التي يغلب عليها الطابع الرمزي تنقلب فيها الممارسات المتحكمة للكشف، حتى ولو بشكل مؤقت، عن صورة من السلطة المضادة المستمدة من الاحتمال المرن للتأكيد الذاتي الإنساني.

إن الممارسات التجاوزية الشخصية، رغم أهميتها، ليست محولة بالضرورة للحياة السياسية المؤسساتية أو قابلة لدعم فعل جماعي. وقد تساعد نظريات الاختيار العقلاني، مزودة بالمعرفة حول التحول من الهدوء إلى الفعل السياسي العلني سواء بطريقة «القفزات الصغيرة» أو «الانهيارات»، قد تساعد في تقديم تفسير سؤال لماذا[١٩]. إذا اعتقد شخص أن الجميع سيشارك في عرض برعاية الدولة، على سبيل المثال، فمن المحتمل عندها أن يفكر هذا الشخص بأنه إن رفض المشاركة فهو معرض للعقاب. لكن، إذا كان الشخص يعتقد أن كثيرين سيرفضون الامتثال، عندها فإن الحذر لن يجبر على المطاوعة. وإذا كان عدد كبير من الناس يقدرون بأن آخرين سيرفضون الامتثال، فإن الحياة السياسة «تقفز» من المطاوعة إلى الاحتجاج. وللدرجة التي يقرر الناس إما الطاعة وإما التمرد على أرضية ما يفكرون أن الآخرين سيفعلونه، فإن

ظاهرة تقديس الأسد ـ من العروض العامة إلى تعليق الصور على نوافذ المحال ـ ستعزز التوقع بأن الأغلبية سوف تمتثل في معظم الأوقات. تظهر ظاهرة تقديس الحاكم الطاعة، وبذا تساعد على استمراريتها. إن المواظبة على الممارسات التجاوزية والإمكانات البديلة مثل استدعاء الممارسات، قد تساعد على إعادة تنشيط السياسة المؤسساتية أخيراً. ومن وجهة نظر نموذج «القفزات الصغيرة»، مع ذلك، فإن على هذه الأفعال أن تذهب إلى ما بعد البرهنة على الشروط المشتركة لعدم التصديق، إلى إقناع المشاركين بأن الآخرين مستعدون للاحتجاج بفاعلية. إن الانتهاكات المناقشة في هذا الكتاب لم تصل بعد إلى أن تقوم بذلك.

غموض السيطرة

تعتبر القوة الرمزية هشة بالضرورة وأقل تحديداً، لكنها أيضاً أكثر اقتصاداً وأوسع انتشاراً من أشكال القوة التي توظف العنف والإكراه. إن توظيف القوة الرمزية في الأنظمة السلطوية لا يميل فقط إلى أن يستدعي التجاوزات، لكنه يحدد أيضاً الممارسات والآراء التي يمكن اعتبارها متجاوزة. في سورية، يشهد وجود المنافسات حول ظاهرة تقديس الحاكم، بقوة العبارات السخيفة للبلاغة الإنشائية. وإذا كانت ظاهرة تقديس الأسد تحد من العنف البوليسي، فإن الحساسيات المشتركة لعدم التصديق، مع الأعمال المسرحية الساخرة والأفلام والنكات قد تحدّ أيضاً من احتمالات العنف المضاد.

هذا الإدراك للغموض يجب ألّا يُخلط مع ما يمكن أن يسمّيه العلماء الاجتماعيون بـ«عدم قابلية إثبات الخطأ» (unfalsifiability)

لفكرتي الأساسية. إذ يمكن إثبات خطأ هذا التفسير بإثبات وجود نظام تعزز فيه الشعارات المملة والإيماءات الفارغة الولاء وتنتج فعلياً التزاماً شعورياً لدى الناس تجاه النظام. بالإضافة إلى ذلك، لا يقترح هذا العمل أن ظاهرة تقديس الحاكم هي الطريقة الوحيدة لإنتاج سلطة النظام. إن غياب ظاهرة التقديس (بعد الأسد على سبيل المثال) يعني على الأغلب أن أشكالاً أخرى من التحكم الانضباطي مطلوبة لإدامة الطاعة. وقد يزيد نظام ما بعد الأسد استخدام القوة الوحشية، أو يمكن أن يقدم آليات ليبرالية للسوق الحرة كطريقة أخرى للتحكم بالمواطنين[٢٠]. أو قد يخسر السلطة. تحت حكم الأسد، أثبتت ظاهرة تقديس الحاكم أنها وسيلة فعالة تعيد من خلالها الممارسات الحياتية إنتاج سيطرة النظام من خلال تحييد الامتثال الخارجي بطرق مملة ومبتذلة وقوية.

إن الغموض الناتج من سياسة «كما لو»، تحديداً، قد يكون له علاقة بالطرق التي يعتمد فيها الخداع العام، بشكل جزئي، على التنفيذ الذاتي. إن منطق ظاهرة تقديس الحاكم واضح، فآثاره قابلة للتفسير، ومع ذلك من المستبعد أن يكون أي شخص قد طور سياسة محددة تدعو بوضوح إلى الطقوس الزائفة للطاعة. ولهذا السبب فإن أهمية الخطاب الرسمي تكمن في مصطلحات فوكو، في «شروط الظهور المجسد»، «والتحولات التي أنتجت آثاراً»، «والمجال الذي يتعايش فيه ويسكن ويختفي»، بدلاً من «المعاني المرادة الصامتة»، أو في النوايا المعلنة للقادة الذين ينتجون هذه الخطابات[٢١]. وبكلمات أخرى، إذا نظرنا إلى ظاهرة التقديس كاستراتيجيات من دون (الشخص) الاستراتيجي الذي ينتج امتثال المواطنين ومقاومتهم، بدلاً من مجموعة من المبادرات السياسية، يصبح من الممكن استيعاب الأهمية السياسية لظاهرة التقديس من

دون الاعتماد على سؤال النوايا الذي لا يمكن الإجابة عنه. فلظاهرة تقديس الحاكم نتائج سواء قصد أحد ذلك أو لا.

هذا الادعاء الفوكوي (نسبة إلى فوكو) باستراتيجيات من دون استراتيجي قد يبدو خارج السياق عندما يُطبق على بيئة سياسية سلطوية. في الحقيقة، فإن حكم الأسد غالباً ما يُوصف بـ «الشخصنة»، مما يدعو إلى أي شيء ما خلا أنواع آليات التطبيق الذاتي والذي خصص هذا الكتاب بشكل كبير لمناقشته. ومع ذلك، فحتى الأنظمة السلطوية، حيث التحكم، نسبياً، هرمي ومركز بشكل سيادي واحد، سواء كان حزباً أو قائداً، تبقى السلطة فيها متعددة ومنتشرة من خلال العادات اليومية للناس في الانسجام، والمعاني التي يلصقونها بالعادات. ليس هناك شخص له القوة المطلقة وهو يسيطر على العالم كله وقادر على التغيير السياسي بنفسه. بدلاً، هناك إدراكات وممارسات، يتم استيعابها داخلياً ويتم التعبير عنها في عملية مشروطة تاريخياً لبقاء النظام. إن فاعلية النظام السلطوي في سورية لا تكمن فقط في التكنولوجيا المتوفرة لمراقبة وعقاب بعض المواطنين ومجازاة آخرين، لكن أيضاً في الطرق التي يتم من خلالها تحويل القوة القمعية إلى القوة الانضباطية، غالباً من خلال ممارسات بلاغية ومزيفة بوضوح، تتطلب تعاون مواطني النظام ومشاركتهم.

إن التعود على الطاعة ـ مزيد من عديم التصديق الساخر والسلوك المطاوع - قد يكون خاصية للأنظمة السلطوية، لكنها ليست قاصرة عليها. يدعونا هافيل لنرى إلى السياسة السلطوية لدول أوروبا الشرقية السابقة ببساطة على أنها «كاريكاتير مضخم للحياة المعاصرة عموماً»، على أنها نوع آخر للمجتمع الاستهلاكي

والصناعي، الذي يقف «كتحذير للغرب، كاشفاً التوجهات الدفينة [للأخير]. يدعي هافيل بأن «نشر الشمولية الذاتية الاجتماعية بدون جهد» في الغرب مرتبط بنفور أصحاب التوجه الاستهلاكي «ليضحّوا ببعض الأشياء المؤكدة المادية من أجل نزاهتهم الأخلاقية والروحية»[٢٢]. ويعالج هافيل النزاهة كما لو أنها كانت طبيعية للناس بدلاً من كونها مكتسبة. لكن الملاحظة بأن كل الأنظمة تعتمد على آليات التطبيق الذاتي تقترح أن تجارب الطاعة والمطاوعة المحددة في الظروف السلطوية لها مقابل في الدول الرأسمالية الاستهلاكية الغربية. يقترح هافيل، أن الناس، في حالة الدول الغربية، يفضلون الرضا والأشياء المؤكدة المادية على إمكانية الشعور بالرضا الناتج والمكتسب عن طريق الانخراط في الحياة السياسية. ولا يحدد زيزك أيضاً المزيج من السخرية والسلوك المتوافق ليس فقط في «الانفصال» في أوروبا الشرقية بين النفاق العام والقناعات الشخصية، بل أيضاً في ما يعرّفه بـالإعلان التناقضي بين الحريات العامة والخضوع الفردي للسلطة لدى الغرب النهضوي. واستناداً إلى زيزك، الفيلسوف (كانت) «لم يكن يعيد تكرار الشعار العام حول الامتثال، «في الخصوصية، فكّر ما تريد، لكن في الأماكن العامة، أطع السلطات!»، بل بدلاً من الإفصاح عن عكسها: في الأماكن العامة، «كدارس أمام الرأي العام القارئ»، استخدم المنطق بحرية، لكن في الخصوصية (في مكانك، وفي عائلتك، مثلاً، وكسنّ في الترسانة الاجتماعية) أطع السلطات!»[٢٣]. إن قراءة زيزك لـ(كانت) قد تكون موضع تنازع، مثل خلطه السلطة الخاصة مع الديناميكية «الاجتماعية» للحكم البيروقراطي، لكن نقطته الأساسية مساعدة. ففي كل من السياق السلطوي والسياق «ما بعد الأيديولوجي» الليبرالي الغربي، يلاحظ زيزك، «حتى ولو لم نأخذ الأمور على محمل الجد، حتى ولو أبقينا على مسافة تهكم،

فنحن ما زلنا نقوم بهما»[٢٤]. و«القيام بهما»، يعني أننا، نتصرف بطاعة، وهذا ما يهم سياسياً.

وبالتأكيد هناك فوارق هامة بين الأنظمة السلطوية والأنظمة «الديموقراطية» الليبرالية. فالسخرية والتقليد المتهكم لا تظهر في كل مكان وبنفس التأثير وبنفس الارتباط بالسياسية. ففي الأنظمة الديموقراطية الليبرالية، هناك مراقبة وموازنة مؤسساتية على سلطة الحاكم، كما أن الانتخابات مفتوحة بعض الشيء، حتى ولو لعب المال دوراً كبيراً بها كما في السياق الأمريكي. وأكثر من ذلك، وكقاعدة، فإن الحريات الشخصية محمية بالقانون، بينما هي غير ذلك في الأنظمة السلطوية. والأنظمة الليبرالية فيها قدر من الهيمنة الأمنية تفتقر إليها أغلب الأنظمة السلطوية. ويتقبل الناس مبادئ المواطنة الديموقراطية حتى ولو لم يكن للكثير سبيل إليها أو إذا كانوا غير جادين في تحقيقها. وبهذا المعنى، فإن الخاصية المزيفة بوضوح وغير المهيمنة نسبياً للعالم السوري غير المترابط قد تجعل الدولة مكشوفة أكثر للعنف وأكثر عرضة لعدم الاستقرار من نظام يستطيع كسب «عقول» مواطنيه و«قلوبهم». وحقيقة فإن الأشكال الليبرالية للسلطة لا تعتمد على الفطنة أو الرغبة الجامحة لشخص القائد كالأشكال السلطوية، وهذا يجعل الأنظمة الليبرالية بشكل خاص أكثر استقراراً وطبيعية وأكثر رغبة بالنسبة للكثيرين. وبهذا المعنى، فإن سورية تبقى مفتوحة للصراعات الراديكالية، خاصة في مرحلة ما بعد حكم الأسد، بطريقة تبدو بعيدة عن المثال الأميركي.

النقطة هنا ليست في إسقاط تجربة ديموقراطيات الغرب الليبرالية على مستوى الحكم السلطوي أو العكس، بل لإثارة مواقف البعض

الذي يرى في سقوط الشيوعية نصراً للمواطنة الديموقراطية، أو قد يفسر هذه الرسالة على أنها حول «الآخر» السلطوي. فبمتابعة سياسة البلاغة الإنشائية والرموز بشكلها الدراماتيكي، لكن الغامض، أود أن أدعو الآخرين إلى إعادة التفكير في الطرق التي تعمل من خلالها العروض السياسية (من مؤتمرات الأحزاب السياسية المعدة للتلفزيون في الولايات المتحدة إلى تعظيم الصفات الشخصية في مجتمعات ما بعد الاستقلال)، كيف أن هذه العروض تعمل على إعاقة الاحتمالات من أجل فكر أو فعل سياسي، وتصعب تخيل أو صياغة سياسة ديموقراطية حقيقية.

استنتاجات

إن التركيز على الحقائق السياسية اليومية، وعلى آليات التحكم بالرموز بشكل يُعلّم الحياة السياسية، أمر له نتائج للطرق التي يمكن من خلالها أن نفهم كلاً من المطاوعة لمتطلبات الأنظمة والرمزية السياسية. فالأسئلة الذي طرحها ماكس فيبر، «متى ولماذا يطيع الناس؟ وإلى أي تبريرات داخلية أو اعتبارات خارجية تستند هذه السيطرة؟» هذه الأسئلة تبقى محورية لدراسة السياسة[٢٥]. أخذت الأجابة على هذه التساؤلات شكلين، إما النقاش حول «السلطة» أو «الشرعية» السياسية المستندة إلى تصنيف فيبر المثالي (لأشكال السلطة) وهي (التقليدية أو الكارزماتية أو العقلانية - القانونية)، أو الشكل الثاني وهو آليات المطاوعة مثل التي تم نقاشها سابقاً (المعيارية، والعملية/النفعية، والإكراهية). يطيع الناس لأنهم يؤمنون بقيم وأعراف ومعايير يعمل على أساسها نظام معين، أو لأن في الطاعة خدمة لمصالحهم المادية، أو لأنهم يخشون النتائج القمعية لعدم الطاعة. وكل هذه بلا شك إجابات جيدة لكنها غير كاملة.

تفشل هذه الإجابات في تفسير الطرق التي تتدخل من خلالها اللغة والرموز وتحدد، وتشكل، وتعيد بشكل متواصل تقييم السلطة السياسية والطاعة.

وبتجاوز متاريس البنادق وحدود غرف التعذيب، تعمل ظاهرة تقديس الحاكم لتنتج المطاوعة وذلك بإنتاج ـ من خلال العروض الرمزية- الإمكانية للسلطة الإكراهية بينما تقوم بتوفير الاستخدام الحقيقي لها. إن تحكم القائد بالشبكة الأمنية والقوات الخاصة الرادعة للانقلابات قد يكون في غاية الأهمية للحفاظ على حكمه، لكن التحكم القمعي بحد ذاته يستند، إلى نفس الدرجة، إلى التهديد باستخدامها. ولا تحقق إدامة التهديد بنشر وحدات الشرطة والأمن بالمناسبات بل لاستئصال المعارضة المنظمة فقط، بل أيضاً من خلال الممارسات التعبيرية مثل تلك التي تشكل ظاهرة لتعظيم الأسد. تشير التجربة السورية إلى أن هذه الممارسات تساعد على تأكيد الطاعة الاعتيادية للناس، وتحدد شروط امتثال المواطنين في تعبيرهم عن النفاق العام والمبالغات اللغوية.

إن ظاهرة تقديس الأسد هي جزء من الطريقة التي يحاول النظام بها إدارة المنافسة حول المعاني. إذ بممارسة قدرته على الاستحواذ على المعاني وبإصراره على استقرار الإشارات الآني، فإن النظام يعلن عن قوته. وبتقديم قوته، يخلق النظام من جديد، ويمسك بشكل دائم بالشروط التي تنتج امتثال المواطنين. وكما توضح نكتة سورية ذات مغزى، فإن الأسد قوي لأن الناس يجعلونه كذلك: **يذهب صحافي إلى فرعون ويسأله، «لماذا أصبحت إله الشمس؟» فيجيب فرعون، «لأني لم أجد من يردعني»**. وبفرض خطابه الخيالي، قد لا يستطيع النظام خلق قائد استثنائي، بالمعنى

الذي يقدمه فيبر للشخص الكارزماتي الذي يُعتقد أنه يمتلك قدرات خارقة، لكن النظام يجعل الأسد يبدو استثنائياً بمعنى أن الناس يدينون له بالطاعة[٢٦]. وحقيقة أن الناس يرون آخرين يتصرفون بنفاق وخضوع تجاه الأسد، تعيد إنتاج استثنائيته بشكل متواصل.

وتوجد في كل الدول بعض الطرق لإنتاج التوجه العام المشكل للعضوية السياسية. ففي سياق ما بعد الاستقلال، حيث تجبر الأنظمة على بناء دولة فعالة وفرض سيطرتها بينما تزرع نوعاً من الهوية الوطنية، قد تخدم ظاهرة تعظيم الحاكم، بالتحديد، في تعريف شروط العضوية الوطنية وذلك بإيجاد مناسبات فرض الامتثال وإيجاد التجربة المشتركة لهذا الامتثال. في مثل هذه الحالات، تستند العضوية، جزئياً، إلى التوجهات العامة تجاه الحديث والسلوك العام الذي تزوده ظاهرة تقديس الحاكم. وقد تساهم ظواهر تعظيم الحاكم في بناء الدولة ــ الوطنية بالمساعدة في جعل السياسة الرسمية محلية. ويتعرض السكان عموماً ضمن حدود الدولة ــ الوطنية سواء كانوا من العاصمة السورية والأماكن النائية، مثلاً، لعدد غير محدد من صور الأسد ويتوقع منهم أن يرددوا الشعارات ويستمعوا إلى المدائح التي تمجد إنجازات الرئيس. فهنا يتم التعبير عن العضوية الوطنية من خلال استسهال تعامل الناس مع المفردات وقدرة النظام على إنتاج رمزية حكم الأسد. فالدولة ــ الوطنية، بهذا المعنى، تمتد إلى الحد الذي تصله ظاهرة تقديس الحاكم.

إن ظاهرة تعظيم الحاكم وصفاتها، التي يبدو أنها تشترك فيها مع الظواهر المشابهة والأيديولوجيات في أوروبا الشرقية في مرحلة ما

بعد ستالين، تقترح فهماً عاماً محتملاً للغة والرموز كاستراتيجيات سياسية تراكم الفضاء العام، منتجة أفعالاً من السرد المؤدي إلى عدم التسييس[٢٧]. تدعو هذه الدراسة إلى المزيد من البحث حول الطرق التي يمكن فيها أن يكون لظواهر تعظيم الحاكم السياسية والصياغات الأيديولوجية آثار انضباطية في الأنظمة غير الثورية أو أنظمة ما بعد مرحلة التحرير الوطني. في أماكن كانت (أو ما زالت) فيها ظاهرة تقديس الحاكم، مثل زائير، وهايتي، ورومانيا، وإيران (في ظل حكم الشاه)، أو الفيليبين، كأمثلة، قد تعمل البلاغة الإنشائية والأيقونات لتفرض الطاعة وتحفز على الامتثال، ربما بشكل أقل غموضاً من سورية حيث يمكن لبعض جوانب حكم النظام (على عكس ممارسات تعظيم الحاكم) أن تنتج قناعة بملاءمة النظام.

أما الدول العربية المقترحة لتحليل مقارن مفيد فهي تشمل الأردن وتونس. وحتى معرفة عرضية لهاتين الحالتين، تكشف أشكالاً من الحكم الرمزي ودليلاً على الغموض العام تستدعي البحث المقارن. في الأردن، ينحدر الملك من عائلة الرسول محمد ويعبر رسمياً عن حكمه بأنه يستثمر في القدسية المطلوبة لهذه السلالة. تصف أيقونات النظام الملك على أنه راع للأماكن المقدسة وقائد للدولة-الوطنية، ويملك منظرو النظام ذخيرة من الرموز المتكررة التي تنتج صوراً مثالية ومقدسة لحكمه. وعلى غير سورية، لا يوجد في الأردن حزب سياسي واحد يعبئ المشاركين في طقوس العروض. أكثر من ذلك، فإن بعض الباحثين حول الأردن يصنفون الملك حسين على أنه «كاريزماتي»، وبذا فهناك قبول أوسع لتصوير الملك من دون فحص العلاقة بين الجوانب الانضباطية للرمزية، ومفهوم الكاريزما، وحقيقة استمرارية النظام. وتقترح نظرة عاجلة على

تونس أشكالاً مختلفة لممارسة تقديس الحاكم. إن ظاهرة تقديس الرئيس بن علي هي من نوع الجيل الثاني، تبرز من ظاهرة تعظيم البطل المؤسس الحبيب بورقيبة، الذي أطاحه بن علي في ١٩٨٧. كما أن ظاهرة تعظيم الحاكم أقل حدة مما هي عليه في سورية؛ إذ تنتشر الصور على نطاق واسع أثناء الأعياد أو في مكان ولادة الرئيس. وليس هناك تماثيل لتخليد الرئيس. كما أن وجود آليات للسوق الليبرالية، مع أجهزة أمن قوية، قد يجعل ظاهرة تقديس الحاكم أقل ضرورة أو رغبة في الحالة التونسية. وكملخص، فإن محتوى وحدة ظواهر تعظيم الحاكم، والاعتماد النسبي على القهر البوليسي، والمؤسسات التعبوية، ووجود سوق ليبرالية، وقدرة النظام على تزويد السلع والخدمات تختلف في هذ الحالات بما يستدعي المقارنة.

ولا تعتمد الديموقراطيات الليبرالية عموماً على «التعظيم الشخصي» لقائد محدد. إن استراتيجيات البقاء للدولة الليبرالية تستند بشكل كبير إلى الامتثال «الطوعي»، على الأقل مقارنة مع التحكم القمعي للأنظمة السلطوية. وبالتركيز على وجود آليات الامتثال، مع ذلك، توحي هذه الدراسة بأن التحليل لما أطلقت عليه السلطة الرمزية الانضباطية ذات صلة للأنظمة الليبرالية ذات توجهات السوق أيضاً. فالممارسات التصويرية التي تنتج الطاعة الاعتيادية قد تساعد في تفسير لماذا لا تقوم المؤسسات التي تعرف بأنها ديموقراطية في السياق الأميركي بعدم تحفيز المشاركة السياسية الحيوية بين المواطنين. إذ تشبع الادعاءات الدعائية المزيفة السياسة الأميركية. كما يتغلب دور المال، أكثر من القناعات الشعبية، على الحملات الانتخابية. وتهدد المناظرات التلفزيونية الخاطفة بنقل النقاش السياسي إلى العالم المزيف للاستهلاك. كما أن عقلية

الضعف، منتشرة وغير قابلة للجدل، ليست أقل حقيقة لكونها محققة للذات.

وبالطبع فإن سلطة أي نظام دائماً جزئية وهشة وخاضعة للتغيير أو لإعادة المفاوضات. ويُظهر مثال سورية الآثار المتناقضة للآليات الرمزية للتحكم الاجتماعي. من ناحية، فإن لظاهرة تقديس الحاكم مجازفة، فهي تدعو إلى التمرد الذي تحاول التحكم به. ومن ناحية ثانية، فإن طرق المقاومة المتوفرة لأغلبية السوريين، مع أنها شجاعة وخلاقة بشكل متكرر، هذه الطرق بحد ذاتها غير قادرة على تغيير «نظام الأشياء» بشكل هام. وتبقى هذه الأشكال من التجاوزات، مع ذلك، مهمة: فإدراك الشروط المشتركة لعدم التصديق، وخلق أسس للبدائل، وإدامة رؤى للمجموعة وللإنسانية، يوجد لها دائماً إمكانية للتحقيق السياسي. وحقيقة أن التغيير يحدث، مع أنه غالباً ودائماً بالإشارة إلى لغة ورموز الماضي، فهو يوضح قوة الآليات الرمزية للتحكم. كما أن حقيقة أن النظام لا يستطيع التحكم تماماً بالإشارات أو المعاني لرموزه، تُظهر الجوانب غير الواضحة والمتنازع عليها لأي مشروع رمزي. وبكلمات أخرى، تدل (التجربة السورية) على الأهمية السياسية المحورية للآليات الرمزية للتحكم الاجتماعي. هذه النتائج لا تعني أنه لا يوجد قائد كاريزماتي، أو أن كل الأنظمة تعمل من دون اشتراط القناعة، أو أن الرموز تفشل في إنتاج مشاعر الولاء والحب للحاكم لدى المحكومين، كما يدعي بعض طلاب الأنظمة الفاشية بفشل الرموز. بدلاً من ذلك، تجادل هذه الدراسة بأن اللغة والرموز أساسية سياسياً في غياب القناعة والولاء.

إن بحث الممارسات السياسية للطاعة وكذلك النظر إلى الطرق

التي يوظفها الناس للإطاحة بهذه الممارسات يقود، كما يضعها بول فيني إلى (النتيجة)، «بأن الحياة السياسية لا تنجذب باتجاه قطبي العفوية والتقييد. إنها أكثر تنوعاً»[٢٨]. هذا التنوع يتشكل من الاحتكاك المستمر مع الخطوط المحددة بين الحاكم والمحكوم وفي داخل كل شخص. تقدم العروض الرمزية للسلطة الفرصة «لمشاهدة» هذه المناوشات كما هي مقدمة في العروض المثالية للنظام لنفسه وفي تجارب الناس لحياتهم السياسية.

الهوامش

(١) إدوارد صعب، **سورية الثورية والشعور بالمرارة** (باريس: دار جوليارد، ١٩٦٨)، ص. ٩٢.

(٢) لكتاب حديث في العلوم السياسية يركز على المبادرات القومية العربية، أنظر مالك مفتي، **اختراعات سيادية** (إتيكا: دار جامعة كورنيل، ١٩٩٦). وحول الأحداث العاصفة التي أدت إلى دولة الوحدة، أنظر المرجع السابق، فصل ٦.

(٣) توماس مايكل كالاجي، **تشكيل الدولة والحكم المطلق بمنظار مقارن: فرنسا في القرن السابع عشر وزائير في ظل موبوتو سيسي سيكو** (رسالة دكتوراة، جامعة كاليفورنيا-بيركلي، ديسمبر ١٩٧٩)، ص. ٣٣. إن تصنيفات كالاجي موجزة لآميتاي إتزيوني، **تحليل مقارن للمنظمات المعقدة** (نيويورك: الدار الحرة، ١٩٦١)، فصل ١، وللمؤلف نفسه، «السلطة والعزلة بمنظار مقارن»، **المنظور المقارن: النظريات والمناهج**، تحرير، آمتياي إتزيوني وإف إل دوبو (بوسطن: دار ليتل براون، ١٩٧٠)، ص. ١٣٧-١٦١. دراسات حول الطرق التي تنتج من خلالها الدولة المطاوعة، مثل جو ميجدال تمت الإشارة إليها، تميل إلى التركيز على «الدرجة التي من خلالها يمكن لمؤسسات الدولة أن تتوقع مطاوعة اختيارية لقواعدها (الشرعية) أو تحتاج اللجوء إلى الإكراه». جو ميجدال، «الدولة في المجتمع: منهج للصراع على السيطرة»، في **سلطة الدولة والقوى الاجتماعية: السيطرة والتحول في العالم الثالث**، تحرير جو إس ميجدال، وآتول كولي، وفيفين سو (كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٩٤)، ص. ١١.

(٤) لويس مارين، **صورة الملك** (مينيابوليس: دار جامعة مينيسوتا، ١٩٨٨)، ص. ٧.

(٥) جيمس سي سكات، **السيطرة وفن المقاومة: مخطوطات مخبأة** (نيو هيفن: دار جامعة ييل، ١٩٩٠)، ص. ٤٨.

(٦) تي فوجيتاني، **الملكية المبهرة: السلطة والمهرجانات في اليابان المعاصرة** (بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٦)، ص. ٥.

(٧) مقابلة للمؤلفة، ١٩٩٦. من بين القوى الأمنية المتعددة، الحرس الجمهوري، والقوات الخاصة، والفرقة الثالثة المدرعة تمثل الوحدات العسكرية الخاصة المسؤولة عن حماية النظام والعاصمة. قبل عام ١٩٨٤، كانت سرايا الدفاع التابعة لرفعت الأسد، والتي وصل عددها إلى حوالي ٥٠,٠٠٠ أساسية في حماية النظام. ويوجد الأسد توازناً بين هذه الوحدات الخاصة والشبكات الأمنية، وبذا يتأكد بأن أياً من هذه المجموعات لا تمثل خطراً على حكمه.

(٨) ومن المثير أن حتى خطاب المعارضة اليسارية غالباً ما يكون مملاً وأقرب إلى الشعاراتية كحزب البعث. وكما يلاحظ أحد الباحثين حول سورية، هانس جنتر لوبمير، فشلت المعارضة اليسارية في إيجاد سياسة بديلة بين المواطنين السوريين:

في منشوراتهم، تطغى المواضيع المجردة وأحياناً النظرية، الأمر الذي يجعلها غير مرتبطة بما يجري في سورية. إن أغلبية هذه المقالات تثير قضايا قد تحفز اهتمام الأكاديميين وشعارات قد تبدو ثورية، لكن أياً من ذلك لا يؤثر على المواطن السوري العادي الذي يكافح للتغلب على صعاب الحياة اليومية، هذا المواطن الذي ملّ الشعارات السياسية.

أنظر، «الديموقراطية هي الحل؟ المعارضة السورية في نهاية عهد الأسد»، في **سورية المعاصرة: التحول الليبرالي بين الحرب الباردة والسلام البارد**، تحرير إيبرهارد كاينل (لندن: دار آي بي توراس، ١٩٩٤)، ص. ٩٥.

(٩) آندريه بليسو، «الحياة الفكرية تحت الديكتاتورية»، في **التصوير** ٤٩ (شتاء ١٩٩٥): ٦٢.

(١٠) المرجع السابق.

(١١) روبرت دارنتون، «الرقابة، نظرة مقارنة: فرنسا ١٧٨٩- ألمانيا الشرقية ١٩٨٩»، **التصوير** ٤٩ (شتاء ١٩٩٥): ٥٦.

(١٢) مذكور في آلان ريدينغ، **نيويورك تايمز**، ٣ آب/أغسطس ١٩٩٧، قسم ٢، ص. ١.

(١٣) المرجع السابق.

(١٤) قد يستدعي الإنسان الدولة «المطلقة» في فرنسا التي حكم فيها لويس السادس عشر فوق «مجمتع الديوان الملكي» لكنه كان معتمداً على أعضاء الديوان لإدامة حكمه. كان رجال الديوان الملكي يراقب بعضهم بعضاً، ويحلّون إشارات الملك وإشاراتهم فيما يرتبط بتغيير علاقات السلطة في الديوان. لكن الملك كان أيضاً منخرطاً في نظام علاقات السلطة التي أوجدها، وذلك بإدارة حركاته للتأكد من أنها منضبطة ومفهومة بوضوح. ومع ذلك كان على الملك أن يقدر بشكل متواصل الديناميكية المتغيرة بين رجال بلاطه، وذلك بإدارة التوترات لصالحه. أنظر، نوربرت إلياس، **مجتمع الديوان الملكي** (نيويورك: دار راندم هاوس، ١٩٨٤).

(١٥) مذكور في بليسو، «الحياة الفكرية»، ص. ٢٦.

(١٦) أنظر لورين بيرلانت، **ملكة أميركا تذهب إلى مدينة واشنطن: مقالات حول الجنس والمواطنة** (دورهام: دار جامعة ديوك، ١٩٩٧)، ص. ٢٢٣.

(١٧) وكما يلاحظ بليسو، «الإمكانية المتضائلة للحياة الفكرية تعطي قوتها المنتفضة، القابلية لتنتفع من كل الثغر في النظام، يجب أن تكون ضخمة». هناك دائماً «مجال للعب»، وفرصة للمناورة، أنظر بليسو، «الحياة الفكرية»، ص. ٦٣.

(١٨) أنظر كذلك مقالة مارلون تي ريجس، «أطلق الملكة»، في مايكل والاس، **الثقافة الشعبية السوداء**، تحرير، جينا دنت (سياتل: دار بي، ١٩٩٢)، ص. ٩٩-١٠٥.

(١٩) ديفيد ليتين، **الهوية في التشكيل: السكان الناطقون بالروسية في الخارج القريب** (إيتكا: دار جامعة كورنيل، ١٩٨٨)، ص. ٢١. يستند ليتين إلى نموذج القفزة الصغيرة لتوماس شيلينغ. أنظر توماس شيلينغ، **الدوافع الصغيرة والسلوك الكبير** (نيويورك: دار نيوترن، ١٩٧٨).

(٢٠) في ذهني عدد من الإجراءات الانضباطية المنتجة من قبل نظام السوق الليبرالي، من تنمية الرغبات من أجل السلع، إلى فصل الموظفين الذين يفشلون في الأداء بكفاءة، إلى تقديم حوافز تعزز من المنافسة بين الناس الذين بطريقة أخرى قد ينتظمون بفاعلية في المعارضة. أنظر، مايكل

بيروي، **تصنيع الموافقة: تغييرات في العملية العمالية تحت احتكار الرأسمالية** (شيكاغو: دار جامعة شيكاغو، ١٩٧٩). يقترح بيروي بأنه في السياقات الرأسمالية المعاصرة أصبح الأجر مستقلاً بشكل متزايد عن الجهد المبذول للفرد، ولذا أصبح الإكراه «مدعوماً بمنظمة القبول». إن أساس هذا القبول «يقع في تنظيم الأنشطة كما لو أنها تزودُ العامل بخيارات حقيقية، مهما كانت هذه الخيارات محدودة. إن المشاركة في الاختيار هو الذي ينتج القبول» (ص. ٢٧). وبالنسبة لآدم برزورسكي، على النقيض، فإن المشاركة السياسية الديموقراطية من قبل العمال الذين يعتقدون بأنهم ينتفعون من النظام الرأسمالي وأنهم سيستمرون بفعل ذلك، هو ما ينتج القبول ـ آدم برزورسكي، **الرأسمالية والديموقراطية الاجتماعية** (كامبردج، دار جامعة كامبردج، ١٩٨٥). وهناك دراستان حديثتان من مدرسة الخيار العقلاني شرحتا جوانب امتثال المواطن في الأنظمة الديموقراطية من خلال إحضار «القبول الشرطي». في جون تي شولز ونيل بيني، «الواجب والخوف والامتثال الضريبي: الأساس الاكتشافي لسلوك المواطنة»، **المجلة الأميركية للعلوم السياسية** ٣٩، رقم ٢ (مايو ١٩٩٥): ٤٩٠-٥١٢، يقترح المؤلفان أن المواطنين يعتمدون على حسهم بالواجب ليقدروا ما إذا كان من المحتمل أن يُمسكوا إذا ما غشّوا في ضرائبهم. ويقترحان أن الواجب يعزز الامتثال ليس فقط من خلال إعطاء دافع مباشر للامتثال بل أيضاً من خلال التقدير المتحيز بشكل غير مباشر حول احتمالية الإمساك. يبدو لي أن المؤلفين يبالغان بإحساس المواطنين بالواجب ويقللان من «المجازفة الموضوعية» لأنهما يركزان على المجازفة في احتمال عدم الإمساك في سنة واحدة، بيد أن الغشاشين المحتملين غالباً يحاولون حساب احتمال تعرضهم للفحص المالي على مدى الزمن. أنظر أيضاً، مارجريت ليفي، **القبول، والمعارضة، والوطنية** (كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٩٧)، وفيه تبحث مفهوم «القبول المشروط» بعمق. وبالنسبة لليفي، «فالقبول المشروط هو قرار للمواطن بالامتثال أو التطوع كاستجابة لمطالب الحكومة فقط إذا كان المواطن يرى أن الحكومة جديرة بالثقة وهو راض بأن المواطنين الآخرين منخرطون أيضاً بمبادلة أخلاقية». (ص. ١٩). تركز كلتا الدراستين على دوافع المواطنين للامتثال بدلاً من أنشطة النظام وآثارها.

(٢١) ميشيل فوكو، «السياسة ودراسة الخطاب»، في **الآثر الفوكوي: دراسات في إمكانية الحكم**، تحرير جراهام بورشيل وكولين جوردن وبيتر ميلر (لندن: دار هارفستر و ويتشيف، ١٩٩١)، ص. ٦٠. أنا شاكرة لكريستينا تارنوبولسكي التي أثارت انتباهي لهذه الفقرة.

(٢٢) فاكلاف هافيل، «قوة الذين لا قوة لهم»، في **العيش في الحقيقة** (لندن: دار فابر وفابر، ١٩٨٦)، ص. ٥٤.

(٢٣) سلافوج زيزك، **تمتع بأعراضك: جاك لاكان في هاليوود وخارجها** (نيويورك: دار روتلدج، ١٩٩٢)، ص. X.

(٢٤) سلافوج زيزك، **الموضوع السامي للأيديولوجية** (لندن: دار فرسو، ١٩٩٢)، ص. ٣٣. هذا النقاش مستلهم من بيتر سلوترديجك، **نقد المنطق الساخر** (مينيسوتا: دار جامعة مينيسوتا، ١٩٨٨).

(٢٥) ماكس فيبر، «السياسة كمهنة»، في من **ماكس فيبر: مقالات في علم الاجتماع**، تحرير إتش إتش جيرث وسي رايت ميلز (نيويورك: دار جامعة أكسفورد، ١٩٤٦)، ص. ٧٨.

(٢٦) يقدم بول فين هذا التمييز في نقاشه حول التكريم العام المقدم للإمبراطور الروماني. أنظر، **الخبز والسيرك: علم الاجتماع التاريخي والتعددية السياسية**، ترجمة براين بيرس، مختصر بمقدمة من أوسين موري (لندن ونيويورك: دار بنجوين للكتب، ١٩٩٠)، ص. ٣٨١.

(٢٧) أوجه الشبة بين الأمثلة الأوروبية الشرقية والسورية لم تفت المواطنين السوريين. ففي عام ١٩٩٠، كان هناك رسم جداري في دمشق يقول، «شامشيسكو» (شام التي تعني دمشق، وأحياناً سورية بالعربي). هذا الفعل من التحدي يسير على عكس الخطاب الرسمي، الذي ادعى بأن الحركة التصحيحية للأسد عام ١٩٧٠ هي التي بدأت أول بيروسترويكا، وأحداث أوروبا الشرقية لم تكن سوى «تقديم للحركة التصحيحية إلى المعسكر الاشتراكي». أنظر جريدة **تشرين**، ٤ مايو ١٩٩٠.

(٢٨) فيني، **الخبز والسيرك**، ص. ٣١٥.

المراجع

الأرشيف

أرشيف وزارة الخارجية، فرنسا

أرشيف وزارة الدفاع، فينسين

مكتبة الأسد، دمشق

الصحف والمجلات

البعث

أوراق من تشرين

الحياة

الهدف

الكتب والمقالات

أبراهميان، إرفاند. **الخمينية: مقالات حول الجمهورية الإسلامية.** بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٣.

أبو خليل، أسعد. «المفكرين العرب في المحاكمة»، **مجلة الشرق الأوسط** ٤٧، رقم ٤، خريف ١٩٩٣.

أبو لغد، ليلى. «رومانسية المقاومة: متابعة تحولات السلطة من خلال المرأة البدوية»، **الأنثربولوجيا الثقافية الأميركية ١٧**، فبراير ١٩٩٠.

أبو لغد، ليلى. «موضوعات المسلسلات: التلفزيون المصري والسياسة الثقافية للحداثة»، **العالم منفصلاً: الحداثة خلال منظور المحلي**، تحرير دانيال ميلر. لندن: دار روتلدج، ١٩٩٥.

أبو لغد، ليلى. «تفسير الثقافة بعد التلفزيون»، **التصوير ٥٩**، صيف ١٩٩٧.

إتزيوني، أميتاي. **تحليل مقارن للمنظمات المعقدة.** نيويورك: الدار الحرة، ١٩٦١.

إتزيوني، آميتاي. «السلطة والعزلة بمنظار مقارن»، **المنظور المقارن: النظريات والمناهج**، تحرير، آمتياي إتزيوني وإف إل دوبو. بوسطن: دار ليتل براون، ١٩٧٠.

الإخوان المسلمون: نشأة مشبوهة وتاريخ أسود. دمشق: مكتب الإعداد، ١٩٨٥.

آداس، مايكل. «مقاومة جنوب آسيا في منظور مقارن»، في:

منافسة السلطة: المقاومة والعلاقات الاجتماعية اليومية في جنوب آسيا. بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٢.

آدلمان، موري. **من الفن إلى السياسة: كيف يشكل الإبداع الفني المفاهيم السياسية**. شيكاغو: دار جامعة شيكاغو، ١٩٩٥.

آدلمان، موري. **تشكيل العروض السياسية**. شيكاغو: دار جامعة شيكاغو، ١٩٨٨

آدم، جون. «رسالة حول المدفع والقانون الإقطاعي»، في: **الكتابات السياسية لجون آدم**، محرر جورج بيك. إنديانابوليس: دار بوبس–ميريل، ١٩٥٤.

آدورنو، ثيودور دبليو. «نظرية فرويد وأنماط الدعاية الفاشية»، في: **أساسيات مدرسة فرانكفورت**. نيويورك: دار كتب يوريزن، ١٩٧٨.

أدونيس. **التحولات والهجرة في أقاليم النهار والليل**. بيروت: دار الآداب، ١٩٨٨.

آرمبرست، والتر. **الثقافة الشعبية والحداثة في مصر**. كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٩٦.

آرندت، حنا. **أصول الشمولية**. نيويورك: دار هاركورت بريس، ١٩٦٨.

آرندت، حنا. «الحقيقة والسياسية»، في: **بين الماضي والمستقبل**. نيويورك: دار فيكينغ، ١٩٦٨.

آرندت، حنا، **آيكمان في القدس: تقرير حول ابتذال الشيطان**، معدل ومزيد. نيويورك: دار بتجوين، ١٩٧٦.

الأرسوزي، زكي. **المؤلفات الكاملة**. دمشق: مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٣.

إسماعيل علي، محمد أحمد. «المثقف العربي بين التغريب والأصالة»، **الوحدة**، رقم ٤٠، يناير ١٩٨٨.

آغولين، موريس. ماريان (Marianne) **إلى المعركة: الصور الجمهورية والرمزية في فرنسا ١٧٨٩-١٨٨٠**. كامبردج، إنجلترا: دار جامعة كامبردج، ١٩٧٩.

ألثوسر، لويس. «الأيديولوجية وأجهزة الدولة الأيديولوجية (ملاحظات نحو البحث)»، في: **لينين والفلسفة ومقالات أخرى**، للويس ألثوسر. نيويورك: دار المراجع الشهرية، ١٩٧١.

إلياس، نوربرت. **السلطة والكياسة**، مجلد ٢ من العملية التمدنية. نيويورك: دار راندم هاوس، ١٩٨٢.

إلياس، نوربرت. **مجتمع الديوان الملكي**، ترجمة إدموند جيفكوت. نيويورك: دار راندم هاوس، كتب بانثيون، ١٩٨٣.

إلياس، نوربرت. **مجتمع الديوان الملكي**. نيويورك: دار راندم هاوس، ١٩٨٤.

آندرسون، بيري. **أصل الدولة المطلقة**. لندن: دار فرسو، ١٩٧٩.

آندرسون، بندكت، **المجتمعات المُتخيلة**، طبعة معدلة. ١٩٨٣؛لندن: دار فرسو، ١٩٩١.

أنطونيوس، جورج، **اليقظة العربية: قصة الحركة القومية العربية**. لندن: دار إتش هاملتون، ١٩٣٨.

أو، كونغ دان. **التغيير القيادي في سياسة كوريا الشمالية: خلافة كيم إيل جونغ.** سانتا مونيكا: دار مؤسسة راند، ١٩٨٨.

أوراق من تشرين. دار طلائع البعث للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

أورتنر، شيري بي. **صناعة الجنس** (Gender): **السياسة والشهوانية للثقافة.** بوسطن: درا المنارة، ١٩٩٦.

أورتنر، شيري بي. «مقدمة»، **التصويرات** ٥٩، صيف ١٩٩٧.

أوزوف، منى. **الاحتفالات والثورة الفرنيسة**، ترجمة آلان شيريدان. كامبردج: دار جامعة هارفارد، ١٩٨٨.

أولاني، تيجومولا. «سرد ما بعد الاستعمار: المسؤوليات»، **الثقافة العامة** ٥، رقم ١، خريف ١٩٩٢.

إيفان، بيتر بي وآخرين. **أعيدوا الدولة هنا.** كمبردج: دار جامعة كمبردج، ١٩٨٥.

بارتش، شادي. **ممثلون بين الجمهور: التمثيل المسرحي والكلام المزدوج من نيرو إلى هادريان.** كامبردج: دار جامعة هارفارد، ١٩٩٤.

باكتين، ميخائيل. **رابيلائي وعالمه**، ترجمة هيلين إيسولسكي. بلومنجتون: دار جامعة إنديانا، ١٩٨٤.

باهوت، جوزيف. «طبقة رجال الأعمال السورية، سياساتها وتوقعاتها»، في: **سورية المعاصرة: التحول الليبرالي بين الحرب الباردة والسلام البارد**، تحرير إبيرهارد كيينل. لندن: دار إي بي تورس، ١٩٩٤.

بتلر، جوديث. **الأجساد الهامة: حول الحدود البلاغية للجنس.** نيويورك ولندن: روتلدج، ١٩٩٣.

برزورسكي، آدم. **الرأسمالية والديمقراطية الاجتماعية**. كامبردج، دار جامعة كامبردج، ١٩٨٥.

برزورسكي، آدم. **الديموقراطية والسوق: الإصلاحات السياسية والاقتصادية في أوربا الشرقية وأميركا اللاتينية**. كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٩١.

بركات، سليم. **الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي**. دمشق: مطابع مؤسسة الوحدة للصحافة والطباعة والنشر، ١٩٧٩.

بركات، حليم. «الأسرة العربية وتحد التحول الاجتماعي»، في: **النساء والأسرة في الشرق الأوسط: أصوات جديدة للتغيير**، تحرير إليزابيث وارنوك فيرنيس. أوستين: دار جامعة تكساس، ١٩٨٥.

بركات، حليم. العالم العربي: **المجتمع والثقافة والدولة**. بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٣.

برنر، نيل. «الوظيفية الجديدة لفوكو»، **النظرية والمجتمع** ٢٣، ١٩٩٤.

بطاطو، حنا. **الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق**. برنستون: دار جامعة برنستون، ١٩٧٨.

بطاطو، حنا. «بعض الملاحظات على الأصول الاجتماعية للجماعة العسكرية الحاكمة وأسباب سيطرتها». **مجلة الشرق الأوسط** ٣٥، صيف ١٩٨٢.

بليسو، آندريه. «الحياة الفكرية تحت الديكتاتورية»، في: **التصوير** ٤٩، شتاء ١٩٩٥.

بوجي، جيانفرانكو. **تطور الدولة الحديثة: مقدمة سوسيولوجية**. ستانفورد: دار جامعة ستانفورد، ١٩٧٨.

بورديو، بيير. **الخطوط العريضة لنظرية للممارسة**، ترجمة ريتشارد نايس. كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٧٧.

بورديو، بيير. **الخطوط العامة لنظرية الممارسة**، ترجمة ريتشارد نايس. كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٨٢.

بورك، بيتر. **الثقافة الشعبية في أوربا في بداية مرحلة الحداثة**. نيويورك: دار هاربر و رو، ١٩٧٨.

بوروما، إيان. «اللعب الحقيقي»، **عرض الكتب لنيويورك تايمز**، ١٠ نوفمبر ١٩٨٩.

بونيل، فيكتوريا إي. «تصوير المرأة في بداية الفن السوفيتي»، **المرجع السوفيتي**. يوليو ١٩٩١.

بيرتس، فولكر. «الانتخابات البرلمانية السورية: إعادة تشكيل قاعدة الأسد»، **تقرير الشرق الأوسط** ٢٢، رقم ١، يناير-فبراير ١٩٩٢.

بيرتس، فولكر. **الاقتصاد السياسي لسورية تحت الأسد**. لندن، دار آي. بي. توريس، ١٩٩٥.

بيرلانت، لورين. **ملكة أمريكا تذهب إلى مدينة واشنطن: مقالات حول الجنس والمواطنة**. دورهام: دار جامعة ديوك، ١٩٩٧.

بيروي، مايكل. **تصنيع الموافقة: تغييرات في العملية العمالية تحت احتكار الرأسمالية**. شيكاغو: دار جامعة شيكاغو، ١٩٧٩.

بيكين، حنا فينيكل. **الحظ امرأة**. بيركلي ولوس أنجليس: دار

جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٤.

بيوكرت، ديلتيف جي كي . **داخل ألمانيا النازية: التوافق والمعارضة والعنصرية في الحياة اليومية**، ترجمة ريتشارد ديفيسون. نيو هيفن: دار جامعة ييل، ١٩٨٢.

تيلي، تشارلز، «حول تاريخ بناء الدولة الأوروبية»، في: **بناء الدولة القومية في أوربا الغربية**. برنستون: دار جامعة برنستون، ١٩٧٥.

جافينتا، جون. **السلطة وانعدام السلطة: الهدوء والتمرد في وادي آباليشيا**. آربانا: دار جامعة إلينوي، ١٩٨٠.

جال، سوزان. «اللغة وفنها المقاوم»، **الأنثروبولوجيا الثقافية** ١٠، رقم ٣، ١٩٩٥.

جرامشي. **مختارات من كراسات السجن**، تحرير كوينتين هوار وجفري نويل ــ سميث. لندن: درا لورنس و ويشارت، ١٩٧١.

جلنر، إرنست. **الأمم والقومية**. أكسفورد: دار باسيل بلاكويل، ١٩٨٣.

جويت، كن. **الفوضى العالمية الجديدة: اللينينية المنقرضة**. بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٢.

الجندي، سامي. **البعث**. بيروت: دار النهار، ١٩٦٩.

جوزيف، سعاد. «الجنس والعقلانية بين الأسر العربية في لبنان» في **دراسات أنثوية** ١٩، رقم ٣، خريف ١٩٩٣.

جوها، رانجيت. **الجوانب الأولية لتمرد الفلاحين**. دلهي: دار جامعة أكسفورد، ١٩٨٣.

جيرتز، كليفورد. **نيجارا** (Negara): **الدولة المسرحية في القرن التاسع-عشر في بالي**. برنستون: دار جامعة برنستون، ١٩٨٠.

جيرتز، كليفورد. «المراكز والملوك والكاريزما»، في: **المعرفة المحلية:** مقالات إضافية في علم الإنثروبولوجيا التفسيرية. نيويورك: دار الكتب الأساسية، ١٩٨٣.

جيرتز، كليفورد. «الثورة المُدمجة: المشاعر البدائية والسياسية المدنية في الدول الحديثة»، في: **تفسير الثقافات**. نيويورك: دار الكتب الأساسية، ١٩٨٣.

جيرتز، كليفورد. «المراكز والملوك والكاريزما»، في: **المعرفة المحلية: مقالات إضافية في الأنثروبولوجيا التفسيرية**. نيويورك: دار الكتب الأساسية، ١٩٨٣.

جيرشينكرون، آلكسندر. **التخلف الاقتصادي في منظور تاريخي**. كامبردج: دار جامعة هارفارد، ١٩٦٢.

جيلفن، جيمس، **التعبئة الشعبية وأسس السياسة الجماهيرية في سورية، ١٩١٨-١٩٢٠**. رسالة دكتوراة، جامعة هارفارد، سبتمبر ١٩٩٢.

جيلفن، جيمس، «الأصول الاجتماعية للوطنية الشعبية في سورية: دليل لإطار فكري جديد»، **المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط** ٢٦، ١٩٩٤.

جيلديرن، جيمس فون. **الاحتفالات البولشيفية ١٩١٧-١٩٢١**. بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٣.

حاتم، ميرفت. «التحرير السياسي والاقتصادي في مصر وتراجع

أنثوية الدولة»، **المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط** ٢٤، ١٩٩٢.

حاييم، سليفيا. القومية العربية: **مختارات أدبية**. بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٦٢.

حجازي، أحمد مجدي. «المثقف العربي والالتزام الإيديولوجي»، **الوحدة**، رقم ٤٠، يناير ١٩٨٨.

حوراني، آلبرت. **الفكر العربي في العهد الليبرالي ١٧٩٨-١٩٣٩**. لندن: دار جامعة أكسفورد، ١٩٦٢.

خالدي، رشيد وآخرين، تحرير، **أصول القومية العربية**. نيويورك: دار جامعة كولومبيا، ١٩٩١.

الخانجي، عصام. «إرهاب الدولة وانحطاط السياسة في العراق»، **تقرير الشرق الأوسط** ٢٢، رقم ٣، مايو- يونيو ١٩٩٢.

خليل، هاني. **حافظ الأسد: الإيديولوجية الثورية والفكر السياسي**. دمشق: دار طلاس، ١٩٨٦.

خليل، هاني. **حافظ الأسد: الدولة الديمقراطية الشعبية**. دمشق: دار طلاس، ١٩٨٧.

خوري، فيليب. **الوجهاء الحضريون والقومية العربية**. كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٨٣.

دارنتون، روبرت. «الرقابة، نظرة مقارنة: فرنسا ١٧٨٩- ألمانيا الشرقية ١٩٨٩»، **التصوير** ٤٩، شتاء ١٩٩٥.

دان، سي إرنست. **من العثمانية إلى العروبية: مقالات حول نشأة القومية العربية**. آربانا: دار جامعة إلينوي، ١٩٧٣.

دانييل لو جاس، دانييل ل. **سورية الفريق الأسد**. دار إيديسيون كومبلي، ١٩٩١.

دوجلاس، آلن وفدوى مالطي-دوجلاس، **الرسوم الهزلية العربية: سياسة الثقافة الشعبية الناشئة**. بلومنغتون: دار جامعة إنديانا، ١٩٩٤.

دو سيرتو، مايكل. **ممارسات الحياة اليومية**. بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٤.

دولان، فريدريك ميم. «الفعل السياسي واللاوعي: آرندت ولاكان حول اختلال توازن الذات»، في: **السياسة اليوم** ٢٣، رقم ٢، مايو ١٩٩٥

ديبورد، جاي، **مجتمع العروض**. ديترويت: دار الأسود والأحمر، ١٩٨٣.

ديجك، سلوتر. **نقد المنطق الساخر**. مينيسوتا: دار جامعة مينيسوتا، ١٩٨٨.

ديفز، إريك. «المتحف وسياسة التحكم الاجتماعي في العراق المعاصر»، في: **الاحتفالات بالذكرى: سياسة الهوية الوطنية**، تحرير جون جيليس. برنستون: دار جامعة برينستون، ١٩٩٤.

رابينو، بول و ويليام سوليفان، محرران. **العلوم الاجتماعية التفسيرية: نظرة ثانية**. بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٧.

روجين، مايكل بول. **الأباء والأبناء: آندرو جاكسون وإخضاع الهنود الأمريكيين**. نيويورك: دار آلفرد إي نابف، ١٩٧٥.

روجين، مايكل. **رونالد ريجان والفيلم وفقرات أخرى في دراسات الشياطين السياسية**. بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٧.

رورتي، ريتشارد. **المصادفة، والمفارقة، والتضامن**. كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٨٩.

روو، وليام. **الإعلام والعملية السياسية في العالم العربي**، الطبعة الثانية. سيركيوز: دار جامعة سيركيوز، ١٩٨٧.

ريجس، مارلون تي. «أطلق الملكة»، في: **مايكل والاس، الثقافة الشعبية السوداء، تحرير، جينا دنت. سياتل: دار بي، ١٩٩٢.**

ريد، دونالد مالكولم. «الطابع البريدي: نافذة على عراق صدام حسين»، **مجلة الشرق الأوسط** ٤٧، رقم ١، شتاء ١٩٩٣.

ريكور، بول. «العملية المجازية كخيال إدراكي وإحساس»، في: **حول المجاز**، تحرير شيلدون ساكس. شيكاغو: دار جامعة شيكاغو، ١٩٧٩.

زهران، جمال علي. «تأثير العودة المجتمعية على دور المثقف العربي»، **الوحدة**، رقم ٤٠، يناير ١٩٨٨.

زيروبافيل، يائيل. «التاريخي والبطولي وغير المعقول: التقاليد المخترعة والذاكرة الجماعية في إسرائيل»، في: **الاحتفالات بالذكرى: سياسة الهوية الوطنية**. برنستون: دار جامعة برينستون، ١٩٩٤.

زيروبافيل، يائيل. **الجذور المسترجعة: الذاكرة الجماعية وصناعة**

التقاليد لإسرائيل. شيكاغو: دار جامعة شيكاغو، ١٩٩٥.

زيزك، سلافوج. **الموضوع السامي للأيديولوجية**. لندن: دار فيرسو، ١٩٨٩.

زيزك، سلافوج. **تمتع بأعراضك: جاك لاكان في هاليوود وخارجها**. نيويورك: دار روتلدج، ١٩٩٢.

زيزك، سلافوج. **الموضوع السامي للأيديولوجية**. لندن: دار فرسو، ١٩٩٢.

سادوسكي، يحيى. «البنادق والكوادر والأموال»، تقرير مشروع المعلومات والبحوث للشرق الأوسط، رقم ١٣٤، يوليو- أغسطس ١٩٨٥.

سادوسكي، يحيى. «أخلاقيات البعث وروح رأسمالية الدولة»، في: **الأيديولوجية والسلطة في العالم العربي**، تحرير بيتر شيلكوسكي و روبرت برانجر. دورهام: دار جامعة ديوك، ١٩٨٨.

سادوسكي، يحيى. «أخلاقيات بعثية وروح رأسمالية الدولة: الدعم والحزب في سورية المعاصرة»، في: **الأيديولوجية والسلطة في الشرق الأوسط**. دورهام: دار جامعة ديوك، ١٩٨٨.

سبرنغبورغ، روبرت. «البعثية في الممارسة: الزراعة والسياسة والثقافة السياسية في العراق وسورية»، **دراسات الشرق الأوسط** ١٧، رقم ٢، إبريل ١٩٨١.

ستاكس، سوزان سي. «الهيمنة والضمير والتغيير السياسي في البيرو»، **السياسة والمجتمع** ١٩، رقم ٣، ١٩٩١.

ستاليبراس، بيتر وآلون وايت، **السياسة وعلم جمال التجاوزات**.

إيتاكا: دار جامعة كورنيل، ١٩٨٦.

سترونغ، روي. **تقديس إليزابيث: لوحات وعروض إليزابيث.** بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٧٧.

السعدني، عزت. **باسل في عيون المصريين.** القاهرة: الأهرام، ١٩٩٥.

سعيد، إدوارد. «المفكرين والحرب»، في تقارير مشروع المعلومات والبحوث للشرق الأوسط، رقم ١٧١، يوليو-أغسطس ١٩٩١.

سعيد، أسامة. «قبر سكران»، **في آلف**، رقم ٥، ١٩٩١.

سكات، جيمس سي. **أسلحة الضعيف: الأشكال اليومية لمقاومة الفلاح.** نيو هيفن: دار جامعة ييل، ١٩٨٥.

سكات، جيمس سي. **السيطرة وفن المقاومة**: مخطوطات مخبأة. نيو هيفن: دار جامعة ييل، ١٩٩٠.

سكاري، إيلين. **الجسد في الألم: صنع وتخريب العالم.** نيويورك: دار جامعة أكسفورد، ١٩٨٥.

سلامة، غسان، محرر. **أسس الدولة العربية.** لندن ونيويورك وسدني: دار كوروم هلم، ١٩٨٧.

سلوم، أنور سليم وجورج عين مالك. **حافظ الأسد: القيادة والطريق.** دمشق: دار ابن هاني، ١٩٨٥.

سويل، ويليام إتش. «مفاهيم الثقافة»، في: **ما بعد الدورة الثقافية: التاريخ وعلم الاجتماع في عصر انهيار الإطار الفكري السائد**، تحرير فيكتوريا بونيل و لين هنت. بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ينشر قريباً.

سيل، باتريك. **الصراع على سورية: دراسة في السياسة العربية في أعقاب الحرب.** نيو هيفن: دار جامعة ييل، ١٩٦٥.

سيل، باتريك. **الأسد: الصراع على الشرق الأوسط.** بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٨.

شار، جون إتش. **الشرعية في الدولة الحديثة.** نيوبرنزويك: دار ناشرو الصفقة، ١٩٨٩.

شرابي، هشام. **الأبوية الجديدة: نظرية للتغيير الفوضوي في المجتمع العربي.** نيويورك: دار جامعة أكسفورد، ١٩٨٨.

شولز، جون تي ونيل بيني، «الواجب والخوف والامتثال الضريبي: الأساس الاكتشافي لسلوك المواطنة»، **المجلة الأمريكية للعلوم السياسية** ٣٩، رقم ٢، مايو ١٩٩٥.

شيلينغ، توماس. **الدوافع الصغيرة والسلوك الكبير.** نيويورك: دار نيوترن، ١٩٧٨.

صعب، إدوارد. **سورية الثورية والشعور بالمرارة.** باريس: دار جوليارد، ١٩٦٨.

صقر، تركي. **جريدة البعث في سبع وثلاثين عاماً.** دمشق: دار البعث، ١٩٨٣.

طرابيشي، جورج. «من المثقفين إلى الإنتليجيسيا»، **الوحدة**، رقم ٤٠، يناير ١٩٨٨.

العبد الله، رياض. محرر، **سناء محايدلي: عروس الجنوب.** بدون تاريخ.

عبده، سمير. **التحليل النفسي للفنانين العرب.** دمشق: مطبعة عجلوني، ١٩٨٨.

عروس الجنوب. دمشق: دار طلاس، ١٩٨٥.

العطار، نجاح. «أمنا التي رحلت»، **تشرين**، ٢٣ يوليو ١٩٩٢.

عمر، معين خليل. «نماذج من المثقفين في المجتمع العربي»، **الوحدة**، رقم ٤٠، يناير ١٩٨٨.

غانم، غسان. **المسرح السياسي في سورية، ١٩٦٧-١٩٩٠**. دمشق: دار علاء الدين، ١٩٩٦.

غرينبلات، ستيفن. **التشكيل الذاتي لعصر النهضة: من مور إلى شكسبير**. شيكاغو: دار جامعة شيكاغو، ١٩٨٠.

غرينفلد، ليا. **القومية: خمس طرق للحداثة**. كامبردج: دار جامعة هارفارد، ١٩٩٢.

غنتر، هانس. «الديمقراطية هي الحل؟ المعارضة السورية في نهاية عهدَ الأسد»، في **سورية المعاصرة: التحول الليبرالي بين الحرب الباردة والسلام البارد**، تحرير إبرهارد كينل. لندن: دار إي بي توراس، ١٩٩٤.

فان دام، نيكولاس. **الصراع على السلطة في سورية: الطائفية والإقليمية والقبلية في السياسة ١٩٦١-١٩٧٨**. نيويورك: دار سانت مارتن، ١٩٧٩.

فرديري، كاثرين. «من أبوة الدولة إلى أبوة العائلة: النوع والأمة في أوربا الشرقية المعاصرة»، **المجتمعات والسياسة في أوربا الشرقية** ٨، رقم ٢، ربيع ١٩٩٤.

فرويد، سيغموند. **سيكولوجيو المجموعة وتحليل الأنا**، ترجمة جيمس ستراتشي. لندن: دار هاجارس برس، ١٩٤٩.

فرويد، سيغموند. «العلاقات العاطفية»، في: الطبعة المعتمدة،

لأعمال سيغموند فرويد، ترجمة جيمس ستراكي. لندن: دار هوجارس، ١٩٥٩.

فرويد، سيغموند. **النكات وعلاقاتها باللاوعي**، ترجمة جيمس ستراكي. نيويورك: دار دبليو دبليو نورتون، ١٩٦٠.

فريتاج، أولريك. **كتابة التاريخ في سورية ١٩٢٠-١٩٩٠**. هامبرغ: دار مؤسسة الاستشراق الألماني، ١٩٩١.

فريدريك، كارل. **الشمولية**. كامبردج: دار جامعة هارفارد، ١٩٥٤.

فوجيتاني، تي. **الملكية الفخمة: السلطة والمهرجانات في اليابان المعاصرة**. بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٦.

فوكو، ميشيل. **الانضباط والعقاب: ولادة السجن**، ترجمة آلان شيريدان. نيويورك: دار راندم هاوس، وكتب فينتج، ١٩٧٩.

فوكو، ميشيل. «موريس بلانشورت: الفكر من الخارج»، في: **فوكو/بلانشوت**. نيويورك: دار كتب زد، ١٩٨٧.

فوكو، ميشيل. «السياسة ودراسة الخطاب»، في: **الآثر الفوكوي: دراسات في إمكانية الحكم**، تحرير جراهام بورشيل و كولين جوردن وبيتر ميلر. لندن: دار هارفستر و ويتشيف، ١٩٩١.

فيبر، ماكس. «السياسة كمهنة»، في: **من ماكس فيبر: مقالات في علم الاجتماع**، تحرير إتش إتش جيرث و سي رايت ميلز. نيويورك: دار جامعة أكسفورد، ١٩٤٦.

فيبر، ماكس. **الاقتصاد والمجتمع**، تحرير جونثر روث و كلاس ويتيك. بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٧٨.

فيسر، إتش آرام. **كتاب الواقعية التاريخية الجديدة**. نيويورك ولندن: دار روتلدج، ١٩٩٤.

فين، بول. **الخبز والسيرك: علم الاجتماع التاريخي والتعددية السياسية**، ترجمة براين بيرس. لندن ونيويورك: دار بنجوين للكتب، ١٩٩٠.

قشطيني، خالد. **الفكاهة السياسية العربية**. لندن: دار الكتب الرباعية، ١٩٨٥.

قشطيني، خالد. **عالم ضاحك: فكاهات، شعوب ونكاتها**. بيروت: دار الحمراء، ١٩٩١.

كارخوردين، أوليج. «اكشف واخدع: سلالة الخاص والعام في الاتحاد السوفيتي»، بحث غير منشور.

كالاجي، توماس مايكل. **تشكيل الدولة والحكم المطلق بمنظار مقارن: فرنسا في القرن السابع عشر وزائير في ظل موبوتو سيسي سيكو**. رسالة دكتوراة، جامعة كاليفورنيا- بيركلي، ديسمبر ١٩٧٩.

كاماروف، جان. **جسم السلطة وروح المقاومة**. شيكاغو: دار جامعة شيكاغو، ١٩٨٥.

كانتوروويكز، إرنست إتش. **جسمي الملك: دراسة في الفكر السياسي اللاهوتي في العصور المتوسطة**. برنستون: دار جامعة برنستون، ١٩٥٧.

كرنفال في روما، ترجمة ماري فيني. نيويورك: دار جورج برازيلر، ١٩٧٩.

كلارك، كاترينا. «الأنثروبولوجيا الخيالية كسياق للأدب الستاليني»، في: **الاشتراكية**، تحرير روبرت تكر. نيويورك: دار دبل يو دبل يو نورتن و سي أو، ١٩٧٧.

كلارك، كاترينا. **الرواية السوفيتية: التاريخ كطقوس**. شيكاغو: دار جامعة شيكاغو، ١٩٨٩.

الكواكبي، سلام. «دور التلفزيون في إعادة قراءة التاريخ»، في: **مشرق ومغرب العالم العربي**، رقم ١٥٨، أكتوبر- ديسمبر ١٩٩٧.

كوران، تيمور. «الآن الخروج من أبداً: عنصر المباغتة في ثورة أوربا الشرقية ١٩٨٩»، **السياسة الدولية** ٤٤، أكتوبر ١٩٩١.

كوران، تيمور. **الحقائق الخاصة، والكذب العام: النتائج الاجتماعية للخيارات المزيفة**. كامبردج: دار جامعة هارفارد، ١٩٩٥.

كولير، ديفيد. **السلطوية الجديدة في أمريكا اللاتينية**. برنستون: دار جامعة برنستون، ١٩٧٩.

كوماروف، جين و جون كوماروف. **حول المكاشفة والثورة**، مجلد ١، **المسيحية والاستعمار والوعي في جنوب أفريقيا**. شيكاغو: دار جامعة شيكاغو، ١٩٩١.

كومب-شيلينغ، إم إي. **التصرفات المقدسة: الإسلام والجنس والتضحية**. نيويورك: دار جامعة كولومبيا، ١٩٨٩.

كيلويس، روجرز. «الإشكاليات المنطقية والفلسفية للحلم»، ف:ي

الحلم والمجتمعات الإنسانية، تحرير جي إي فون جرونبوم و روجرز كيلويس. بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٦٦.

لاكور، توماس. «الشهوة الجنسية، والإنتاج، وسياسة بيولوجية إعادة التوليد»، **التصوير**، رقم ١٤، ربيع ١٩٨٦.

لاكور، توماس. «الحشود والاحتفالات الشعبية والدولة في الإعدامات الإنجليزية، ١٦٠٤-١٦٨٦»، في: **أول مجتمع متحضر**، تحرير إي إل بيير و ديفيد كانادين و جيمس روزينيم. كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٨٩.

لاكور، توماس. **صناعة الجنس: الجسد والنوع من الإغريق إلى فرويد**. كامبردج، دار جامعة هارفارد، ١٩٩٠.

لبيب، الطاهر. «العالم والمثقف والإنتليجيسيا»، **الوحدة**، رقم ٤٠، يناير ١٩٨٨.

لطفي-سيد مارصوت، عفاف. «الفكاهة: سيف ذو حدين»، في: **نشرة جمعية دراسات الشرق الأوسط** ١٤، رقم ١، يوليو ١٩٨٠.

لوبمير، هانس جنتر. «الديمقراطية هي الحل؟ المعارضة السورية في نهاية عهد الأسد»، في: **سورية المعاصرة: التحول الليبرالي بين الحرب الباردة والسلام البارد**، تحرير إيبرهارد كاينل. لندن: دار آي بي توراس، ١٩٩٤.

لونغينيس، إليزابيث. «البرجوازية والبرجوازية الصغيرة والطبقة المتوسطة في سورية: مساهمة في تحليل طبيعة الطبقية للدولة»، **دورية المتوسط**، رقم ٤، يوليو-سبتمبر ١٩٧٨.

لونغينيس، إليزابيث. «الطبيعة الطبقية للدولة في سورية»، **تقارير مشروع معلومات وأبحاث الشرق الأوسط**، رقم ٧٧، مايو ١٩٧٩.

ليتين، ديفيد دي. **الهيمنة والثقافة: السياسة والتغيير الديني لدى اليوروب**. شيكاغو: دار جامعة شيكاغو، ١٩٨٦.

ليتين، ديفيد. **الهوية في التشكيل: السكان الناطقين بالروسية في الخارج القريب**. إيتكا: دار جامعة كورنيل، ١٩٨٨.

ليبست، سيمور مارتن. **الرجل السياسي**. جاردن سيتي، نيويورك: دار دبل دي، ١٩٦٠.

ليفي، مارجريت. **القبول، والمعارضة، والوطنية**. كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٩٧.

لينر، آربن سي. «التفكير الجمعي للألعاب الجماهيرية الرياضيةثو الدعائية في كوريا الشمالية»، **وول ستريت جورنال**، ١٥ أغسطس ١٩٨٩.

ليون، ماري. «إخبار الأمكنة: النساء الفلسطينيات وإحضار الخطاب الوطني»، في: **القوميات والخصائص الجنسية**. نيويورك: دار روتلدج، ١٩٩٢.

مارتن، لويس. **صورة الملك، في النظرية وتاريخ الأدب**، مجلد ٥٧، ترجمة مارثا إم هول. مينيابوليس: دار جامعة مينيسوتا، ١٩٨٨.

مارين، لويس. **صورة الملك**. مينيابوليس: دار جامعة مينيسوتا، ١٩٨٨.

ماسون، روبرت سكات. «الحكومة والسياسة»، الفصل الرابع، في:

سورية: حالة دراسية. واشنطن دي. سي.، قسم الجيش، ١٩٨٨.

ماعوز، موشى. **أبو الهول دمشق**. نيويورك: دار ويدنفيلد ونيكولسن، ١٩٨٨.

المالح، وصفي. **تاريخ المسرح السوري**. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤.

مبيمبي، آكيلي. «مجالات سلطة الليل ومايشبه الأحلام في مقاومة جنوب الكاميرون (١٩٥٥-١٩٥٨)»، **مجلة التاريخ الأفريقي** ٣١، ١٩٩١.

مبيمبي، آكيلي، «طبائع العبودية وكياسة السلطوية»، **الثقافة العامة** ٥، رقم ١، خريف ١٩٩٢.

مبيمبي، آكيلي. «زيف القوة وجمال الفظاظة في مابعد الاستعمارية»، **الثقافة العامة** ٤، رقم ٢، ربيع ١٩٩٢.

مبيمبي، آكيلي. «اعتيادية العبودية ومدنية السطلوية»، الثقافة العامة ٥، رقم ١، ١٩٩٢.

مجمع النكت السياسية الرومانية. لندن: دار الجامعة المتحدة، ١٩٨٦.

محمد، أسامة. «الكراسي خارج صالات العرض»، في: **صحيفة الحياة**، ٢١ مارس ١٩٩٥.

مفتي، مالك. **اختراعات سيادية**. إتيكا: دار جامعة كورنيل، ١٩٩٦.

مكاريم، حمدان وتوفيق كُتاب. **مسيرة الوفاء والعطاء**. الناشر غير معروف، ١٩٨٨.

مكية، كنعان (سمير الخليل). **جمهورية الخوف: السياسة في العراق المعاصر**. بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٩.

مكية، كنعان. **النصب التذكاري: الفن والفظاظة والمسؤولية في العراق**. بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩١.

مكية، كنعان. **القسوة والصمت: الحرب والاستبداد والانتفاضة في العالم العربي**. نيويورك: دار دبليو دبليو نورتن وسي أو، ١٩٩٣.

مور، بارينغتون. **الظلم: القواعد الاجتماعية للطاعة والثورة**. وايت بلينز، نيويورك: دار إم إي شارب، ١٩٨٧.

موسوعة الإسلام. ليدن: دار إي جي بريل، ١٩٦٠.

موسي، جورج إل. **تأميم الجماهير: الرمزية السياسية والحركات الجماهيرية في ألمانيا من الحروب النابولونية إلى الرايخ الثالث**. نيويورك: دار المكتبة الأمريكية الجديدة، ١٩٧٥.

مونتروس، لويس آدريان. «إليزا، ملكة الرعاة ورعوية السلطة»، في: **كتاب الواقعية التاريخية الجديدة**، تحرير إتش آرم فيسر. نيويورك ولندن: دار روتلدج، ١٩٩٤.

ميتشل، تيموثي. «المجازات اليومية للسلطة»، **النظرية والمجتمع** ١٩، ١٩٩٠.

ميتشل، تيموثي. «محدودية الدولة: مناهج دراسة الدولة ونقادها»، **مجلة العلوم السياسية الأمريكية** ٨٥، رقم ١، مارس ١٩٩١.

ميتشل، تيموثي. **استعمار مصر**. بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩١.

ميجدال، جو. «الدولة في المجتمع: منهج للصراع على السيطرة»، في: **سلطة الدولة والقوى الاجتماعية: السيطرة والتحول في العالم الثالث**، تحرير جو إس ميجدال، وآتول كولي، وفيفين سو. كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٩٤.

ميحاوي، إبراهيم. «العلاقة بين اللغة والمنظومة الثقافية للنكتة: الأبعاد الاجتماعية–اللغوية للأنواع الفلوكلورية العربية»، في: **دراسة اللغة العربية في المجتمع: قضايا و أبعاد**، تحرير ياسر سليمان. سوربية، إنجلترا، ١٩٩٤.

ميدل إيست واتش (منظمة مراقبة الشرق الأوسط). **سورية بلا قناع: قمع حقوق الإنسان من قبل نظام الأسد**. نيو هيفن، دار جامعة ييل، ١٩٩١.

ميدل إيست واتش/تقرير الشرق الأوسط. «سجن تدمر السوري». إبريل ١٩٩٦.

ميريك، جيفري. «البطرياركية والدستورية في الخطاب البرلماني في القرن الثامن عشر»، **دراسات في ثقافة القرن الثامن عشر** ٢٠، ١٩٩٠.

ميسك، برينكلي. **دولة الخطوط الجميلة: السيطرة النصية والتاريخ في المجتمع الإسلامي**. بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٣.

ميكيافيلي، نيكولاي. **الرسالة، في الأمير والرسائل**. نيويورك: دار راندم هاوس، ١٩٥٠.

نيكولاس دريكس، نيكولاس. «الطقوس والمقاومة: التهديم كفعل اجتماعي»، في: **هاينز وبراكاش، منافسة السلطة**. بيركلي ولوس أنجليس: ١٩٩٢.

هارلو، باربارا. «مقدمة»، في: **الحريم الاستعماري**، تحرير مالك ألولا. مينيابوليس: دار جامعة مينيسوتا، ١٩٨٦.

هافيل، فاكلاف. «قوة من لا قوة لهم»، في **العيش في الحقيقة**. لندن: دار فيبر وفيبر، ١٩٨٦.

هايدمان، ستيف. «الضرائب من غير التمثيل»، في: **القواعد والحقوق في الشرق الأوسط**، تحرير إليس غولدبيرج وريسات كسابا وجويل ميجدال. سياتل: دار جامعة واشنطن، ١٩٩٣.

هنت، لين. **السياسة والثقافة والطبقة في الثورة الفرنسية**. بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٤.

هنت، لين. **العلاقات العاطفية العائلية للثورة الفرنسية**. بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٢.

هنتنغتون، صامويل. **الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين**. نورمان: دار جامعة أوكلاهوما، ١٩٩١.

هوبسبام، إي جي وتيريس رانجر. **ابتكار التقاليد**. كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٨٣.

هوبسبام، إريك. **عصر الامبراطورية، ١٨٧٥-١٩١٤**. نيويورك: دار راندم هاوس، ١٩٨٧.

هوبسبام، إريك. **الأمم والقومية منذ ١٧٨٠**. كامبردج: دار جامعة كامبردج، ١٩٩٠.

هول، ستيوارت. «المعاني والتصوير والأيديولوجية: ألثوسر والمناظرة ما بعد-البنوية»، في: **دراسات نقدية في وسائل الاتصال ٢**، رقم ٢، يونيو ١٩٨٥.

هول، ستيوارت. «الضفدع في الحديقة: التاتشرية بين المنظرين»، في **الماركسية وتفسير الثقافة**، تحرير كاري نيلسون و لورنس جروسبرغ. آربانا: دار جامعة إلينوي، ١٩٨٨.

هينبوش، ريموند. «التجنيد السياسي والتنشئة الاجتماعية في سورية: حالة منظمة الشبيبة الثورية»، **المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط** ١١، ١٩٨٠.

هينبوش، ريموند. **الفلاح والبيروقراطية في سورية البعثية: الاقتصاد السياسي للتنمية الريفية**. بولدر، دار وست فيو، ١٩٨٩.

هينبوش، ريموند. **الحكومة السلطوية وتشكيل الدولة: الجيش، والحزب، والفلاح**. بولدر: دار وست فيو، ١٩٩٠.

هينبوش، ريموند. «الدولة والمجتمع المدني في سورية»، **مجلة الشرق الأوسط ٤٧**، رقم ٢، ربيع ١٩٩٣.

هينز، دوغلاس و غايان براكاش، «مقدمة»، **منافسة السلطة: المقاومة والعلاقات الاجتماعية اليومية في جنوب آسيا**. بيركلي ولوس أنجليس: دار جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٢.

واتكنز، سوزان كوتس. **من مقاطعات إلى أمم**. برنستون: دار جامعة برنستون، ١٩٩١.

ويبر، يوجين. **فلاحين إلى (مواطنين) فرنسيين**. لندن: دار شاتو و ويندس، ١٩٧٩.

يانج، ميفير. **الهدايا والجمائل والولائم: فن العلاقات الاجتماعية في الصين**. إيتاكا: دار جامعة كورنيل، ١٩٩٤.

ييتس، فرانسيس. آستريا [**آلهة العدل في الأساطير اليونانية**]: **المواضيع الإمبريالية في القرن السادس- عشر**. لندن: دار آرك بيبرباك، ١٩٧٥.

المؤلفة

ليزا وادين أستاذة ورئيسة قسم العلوم السياسية في جامعة شيكاغو.

صدر لها:

رؤى هامشية: الجماهير، والسلطة والأداء في اليمن، عام ٢٠٠٨.

المترجم

نجيب الغضبان أستاذ العلوم السياسية ودراسات الشرق الأوسط في جامعة آركنسا.

صدر له:

التحول الديموقراطي والتحدي الإسلامي في العالم العربي، باللغتين الإنكليزية والعربية.

فهرس الأعلام

أ

ب

فهرس الأماكن

أ

ب

ت

ج

ح

د

ر

ز



تبحث ليزا وادين في ظاهرة تقديس الحاكم، من العروض الباهظة إلى الملاصق على النوافذ، والخداع اليومي الذي يكشف سطحيتها والسخرية منها. إنها تذهل فهمنا للشرعية السياسية، بإظهار أن تقديس القيادة يمكن أن يكون مزيفاً بشفافية وفعالاً بقوة في آن واحد. يعيد غموض "السيطرة الغامضة" دراسة رموز السلطة، من خلال اكتشاف كيف يمكن للطقوس والبلاغة الإنشائية للسلطة أن تكتسب قوتها لا من خلال كيف يفكر الناس فحسب ولكن كيف يتصرفوا. ان عبقرية الكتاب تكمن في المنهج الجديد الذي يشرح مشكلة الطاعة المدنية والآلية السياسية للرمز.

تيموثي بي ميتشل

هذا كتاب مهم وجذاب ومثير للجدل. إنه ينظر إلى البلاغة الإنشائية السياسية الرسمية والعروض العامة في الدولة حيث يمثل تفسير عروض السلطة والقوة أمراً حيويا لفهمِ طبيعة النظام. يزودنا الكتاب بفهم أوضح وأكثر تطوراً للسياسة السورية والبلاغة السياسية بشكل عام.

رشيد الخالدي



